الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران - السانيا -

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم الفلسفة



مذكرة مقدّمة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة

بعنوان:

الاجتهاد والحداثة في فكر محمد أركون

محاولة في النقد والتأصيل

إعداد الطالبة:

- كريم سعاد

إشراف:

د/ عمر الزاوي

أعضاء لجنة المناقشة

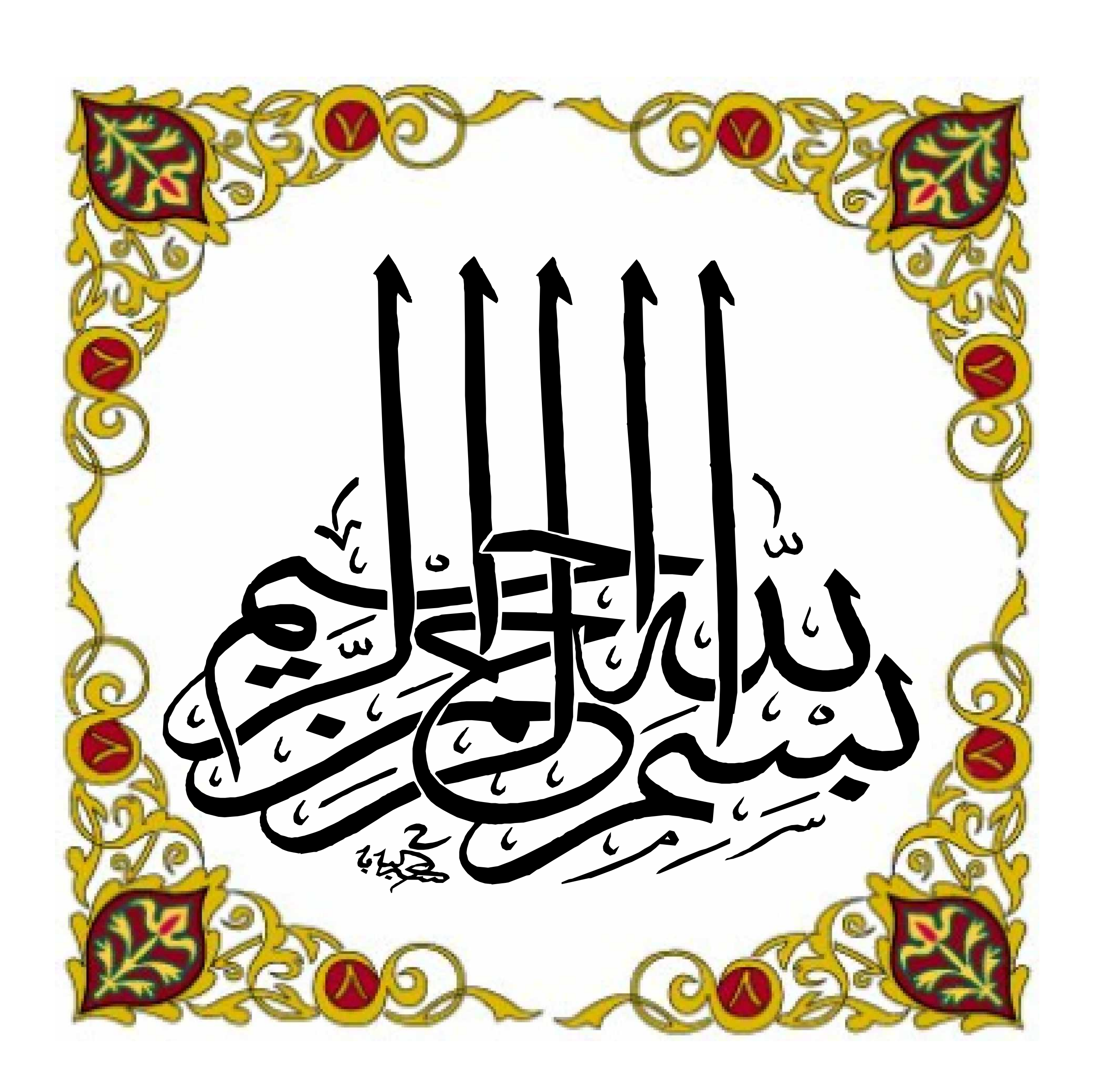
أ.د/ بوعرفة عبد القادر................ جامعة وهران...................... رئيسا

د/ عمر الزاوي...................... جامعة وهران...................... مشرفا ومقررا

أ.د/ زواوي بوكرلدة.............. جامعة وهران...................... مناقشا

د/ دراز شهرزاد.................... جامعة وهران...................... مناقشا

السنة الجامعية: 2012 2013


بسم الله الرحمن الرحيم



بعد شكري العظيم لله تعالى على وافر نعمه

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف على العمل المتواضع

د/ عمر الزاوي

وإلى هيئة الأساتذة الموقرة التي ساهمت في إنجاح

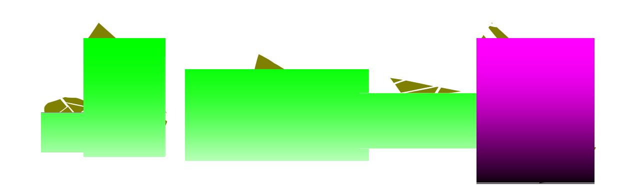
مشروع "الدين والمجتمع"

الدفعة الأولى المدرسة الدكتورالية

وعلى رأسهم الدكتور "بوزيد بومدين" ود/ "عبد القادر بوعرفة"

كما أشكر كل من ساهم من بعيد أو من قريب..

في إثراء هذا العمل



إلى أكرم وأعز الناس "والديّ" العظيمين..

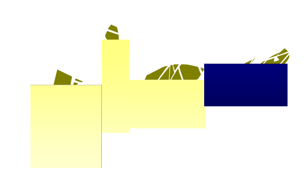
إلى بناتي: ياسمين وملاك

وابني "عبد الرحمن"

إلى زوجي "مداني"

إلى إخوتي: محمد، خيرة، نجية، مليكة، وخديجة

إلى كل العائلة



خطـــة البحـــث


مقدمة

مقدمة:

لقد تزاحمت الأوضاع المستجدة منذ بدء القرن التاسع عشر ميلادي على الفكر العربي الإسلامي، ممّا تطلب العمل على ضرورة فهمها واللحاق بمسارها التجدّدي /التطوري، السائر في طريق التحول والتغير العالميين، ممّا أشكل على المفكرين العرب عائق اختراق الفهم الجديد أمام تموضعات الواقع المعاش للمجتمعات العربية الإسلامية المؤمنة بهويتها المنحدرة من سلفها الصالح، الممتنعة/الدافعة لكل فكر تجددي يُحاول تجاوز أسوارها العقائدية، ومن أجل إعادة الربط التاريخي لهذه المجتمعات عليها أن تنشد "إعادة إنتاج معرفتنا بذواتنا وذلك بالانخراط الواعي في مشروع حضاري يُجسد لحظة النمط النموذجي"، على حدّ تعبير "ماكس فيبر".

عبر هذه الانشغالات نجد "محمد أركون" ساعيا إلى تجديد وتنشيط الفكر الإسلامي، وفق ما تقتضيه متطلبات العصر من حداثة فكرية، حيث أنها تُمثل تصوره الكفيل بإعادة ضخ الوعي ونقد الذات، وتكريس العقلانية، وصناعة فكر ثيولوجي جديد من شأنه إعادة صياغة منطق لاهوتي يفتح باب الاجتهاد المُنسد منذ القرن الخامس (05) هجري، "فإن قِصرا في الاجتهاد أهل عصر عصوْ بتركه وأشرفوا على خطر عظيم"، ذلك الاجتهاد يراه "محمد أركون" من أشقّ المواضيع معالجة على الفكر، فالاجتهاد يكون بإعادة قراءة التراث العربي الإسلامي بواسطة الحفر والتنقيب بآليات مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي تُمثل الوسيلة الوحيدة الكفيلة لمعرفة المنظومات الفكرية التي سارت عليها كل مرحلة تاريخية من الفكر العربي - الإسلامي، وذلك لتكييف العقل الإسلامي وربط حاضره بماضيه من أجل صناعة واقعه وفهم ذاته وذات الآخرين، ولن يتم ذلك في تصور "أركون" إلا بنقد العقل الإسلامي، الذي يصُبُّ مشروعه الفكري برؤية منهجية يدعوها بـ "الإسلاميات التطبيقية" كتعددية في أنظمة المعرفة والتنوع في التخصصات بهدف تعرية التاريخ العربي الإسلامي، وإبعاد الأدلجة والأسطرة بإعادة قراءة النصوص المقدسة ونزع هالة القداسة، لتنكشف لعبة الحقيقة وينفضح إدراك التأخر.

وعليه؛ فإن أعمال "أركون" امتازت بالجرأة والجدّة في الطرح، وتجاوز المحضورات، واختراق المستور، فكان علينا وضع مقاربة لفكر "محمد أركون" وتصوره حول إشكالية الاجتهاد والحداثة لمحاولة فكرية تصُب في النقد والتأصيل.

فلقد كانت اهتماماتي باختياري للموضوع هي كثرة الاتهامات التي تلحق فكر "محمد أركون"، واعتباره من أكبر المستشرقين المُتهجمين على الإسلام والمسلمين، إلا أنّ هذا الحكم يكون نتيجة القراءات السطحية للخطاب الأركوني، فما تطمح إليه الدراسات العلمية هو فتح أكبر قدر من المقاربات التحليلية والنقدية، التي من شأنها الوصول إلى الحقيقة بمجرد فتح النصّ الأركوني ينتابك الشغف في التعمق والغوص أكثر فأكثر في بحر المعارف والأفكار المتنوعة المملوءة بالجِدّة والإبداع.

وعلى هذا الأساس؛ تجد حُرقة الطرح الإشكالي الذي يطرحه فكر "محمد أركون"، والتي سنحاول الإجابة عنها في هذا المجال : **كيف يمكن بلوغ فتح باب الاجتهاد في نظر "محمد أركون"؟ وهل الحداثة الفكرية كفيلة بإعادة إدماج العقل الإسلامي ضمن الحركية التاريخية؟** بمعنى آخر: **هل الفكر الميتافيزيقي الديني قابل للتغيير أم لا؟ وهل الحداثة وعمليات التحديث الفكرية وتفكيك التراث العربي /الإسلامي يقدرون على تغيير الوعي الفيزيقي باتجاه تجديد الاجتهاد، وإعادة بناء منطق عقلي حداثي؟**

وبما أنّ الموضوع في أغلب الأحيان هو الذي يُحدد المنهج، فقد اتبعت في هذا العمل المنهجين: التحليلي والتاريخي، حيث اعتمدت المنهج التحليلي لِفَك التصورات المفهومية، والبنية المعرفية للاجتهاد والحداثة، أما المنهج التاريخي فقد جاء لغرض تشكل الإبستيميات (المنظومات) الفكرية والعقلية، التي خصّ بها "أركون" قراءاته التراثية ضمن ما احتوته الثقافة العربية - الإسلامية، كما اعتمدت المنهج النقدي لعرض بعض الآراء الأخرى المتضاربة مع الطرح الأركوني بمسألة قراءة للنصّ المقدس (ومُعطى الوحي) كفكر "علي حرب".

وقد اعتمدت في عرض الأطروحة إلى العديد من المؤلفات الخاصة لـ "محمد أركون" المترجمة إلى العربية، أهمها (تاريخية الفكر العربي -الإسلامي) كمصدر أساسي ترتكز فيه كل التصورات والأبعاد والمعارف الفكرية المُشَكِلة لمشروعه الضارب في إعادة قراءة التراث العربي/الإسلامي، بما فيه النصوص المقدسة (الحديث والقرآن)، وكذا العديد من المراجع الخاصّة بموضوع الاجتهاد والحداثة مثل : (تشكلات الإيدلولوجية في الإسلام) لـ"ابن سالم حميش"، و(النقل ونقد العقل) لـ"د/عمر الزاوي"، و(الحداثة في فكر محمد أركون) لـ"فارح مسرحي"، و(فلسفة الحداثة) لـ"فتحي التريكي" و"رشيدة التريكي"، وأعمال "محمد عابد

الجابري"، و"نصر حامد أبو زيد ". بالإضافة إلى بعض المقالات والأعمال الأخرى الحاملة لرؤية الاجتهاد والحداثة.

وعليه؛ فقد قسّمت هيكل العمل إلى ثلاثة فصول تحاول عرض وتوضيح التصور الأركوني للاجتهاد والحداثة، بالإضافة إلى سيرها التاريخي الذي يُوازي قراءاته للتراث وآلياته الإبداعية والاجتهادية، من أجل عرض إستراتيجية مشروعه.

فقد تناولت في ا لفصل الأول المفاهيم اللّغوية والاصطلاحية للاجتهاد والحداثة ضمن مبحثين، عرضت فيهما كل مفهوم على حدى، إلى جانب السياق التاريخي لهما وكيفية تجلّيهما أو انقطاعهما عن مسار الفكر العربي -الإسلامي، بمحاذاة الفكر الغربي الأوروبي الحامل لكل مقومات العملية الحداثية ا لضاربة في ساحة التغيير والتحول، وكيف اصطدمت الحداثة (العولمة) بأصولية المجتمع العربي-الإسلامي، ذو العقلية المتزمتة (الدوغمائية) بفعل توقف الاجتهاد.

أما الفصل الثاني فقد طرحت فيه عرض الإشكالية المطروحة حول الاجتهاد والحداثة في فكر "محمد أركون" حيث تناولت مبحثين: الأول تضمن عرض الآليات التي اعتمدها الفكر الأركوني لإعادة قراءة التراث الإسلامي، وكيفية تفكيكه للمفاهيم الأساسية في خطابه كمفهوم "الإسلام"، و"التراث الديني"، و"صراع الحقيقة" بأُطر ومضامين حداثية أوروبية نابعة من آخر ما توصلت إليه العلوم الاجتماعي ة والإنسانية من مناهج معتمدة . إضافة إلى اعتماده مفاهيم إجرائية كان من شأنها قراءة المستور الدفين في الفكر العربي -الإسلامي، وكذا نظرته الخاصّة حول الفكر الإستشراقي وكيفية التعامل معه.

أماالمبحث الثاني فقد تناولت الاجتهاد كتتِّمة في دراسات "أركون" حيث برز ت عملية الانتقال من الاجتهاد الكلاسيكي إلى نقد العقل الإسلامي، مُبرزين أهمية هذه المرحلة في تشكيل الوعي العربي-الإسلامي المعاصر.

والفصل الثالث تطرقنا فيه إلى عملية النقد والتأصيل التي حاول من خلالها "أركون" بسط مشروعه الهادف إلى تأصيل الفكر العربي -الإسلامي، بروح حداثية استقاها من آخر ما توصلت إليه العلوم الاجتماعية والإنسانية، فكان هذا ما تناوله المبحث الأول، بينما تعرضنا في المبحث الثاني إلى راهنية المشروع الأركوني بين فكر نظري قعّد له، وإمكانية تطبيقه على أرض الواقع وفي مخاض المجتمع العربي-الإسلامي، الممتنع بأصوله السلفية في الخوض مُعترك الحداثة العالمية.

وفي الخاتمة توصلنا إلى أهم الاستنتاجات المُستخرجة من قراءات "أركون" الجريئة والجادّة بجدّتها، حيث أبرزنا مُجمل الخطوط العريضة التي توصل إليها فكر "أركون" نحو إعادة قراءة التراث العربي-الإسلامي.

وانطلاقا من كون "أركون" أحد المُنشغلين البارزين من خلال نصوصه وتحليلاته لتعرية التاريخ مأجل الوصول إلى المنظور الفكري النقدي، و يُقِّرُ أنه "أسلوب أكثر مشقة وصعوبة نه لأطلب من الدارس تعرية الآليات القديمة التي لا ت الز مستمرة في توليد التاريخ المعاصر "، وذلك ليصُبّ في حوض الحقيقة البعيدة عن اللعبة الإيديولوجية قصد ضخ الوعي والمعنى كيان الفكر الإنساني عموما، وفتح آفاق التشارك الحضاري خصوصا بين العرب والغرب، فكان هدف "أركومن" نقد العقل الديني هو تجديد الفكر العربي -لإسلامي لكي يُصبح أقدر على مواجهة مشاكله الحالية والتأقلم والاندماج مع مستجدات التغيير الحداثي، الذي فرض ضرورة فتح باب الاجتهاد المُنسد منذ القرن الخامس (05) هجري، وتجديد أُطر وأساليب المجتهد بنقلة حضارية عصرية إلى ما أسماه بـ"نقد العقل الإسلامي".

إلاّ أنّ النص الأركوني يتميز عن غيره بصعوبات يلتمسها كل باحث في فكره، نظرا لجِدّة وجرأة المواضيع المطروحة واختراق ما لم يُفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه على حدِّ تعبير "محمد أركون". ضف إلى ذلك تنوع المفاهيم وتعدد المعارف وكثافتها التي تتطلب تضافر عاملي الوقت والفهم السليم، من أجل فهمها والوصول إلى إدراك صحيح ود قيق لفكر وتصور وغاية "محمد أركونمّن" مشروعه الهادف إلى تجديد الفكر العربي -الإسلامي وتنشيطه، فما حاول "أركون" زعزعته من إديولوجيات فكرية ومشروعيات دينية سُلطوية على العقل الإسلامي عبر إستراتيجيته الهادفة إلى بناء أعمدة مدرسة تنظيرية تحاول قلب موازين الفكر المتجمد نحو ممارسة فعلية تطبيقية، تُغير الواقع المعاش للمجتمعات العربية -الإسلامية، نجد فكره النقدي بين مُعارض ناكر له من جهة، ومُتقبل متحمس من جهة أخرى، هذا ما يدفع إلى تنشيط حركة البحث والمقاربات العلمية حول فكر "محمد أركون"، الذي يقول عنه "علي حرب" في ذكرى رحيله: لا أقول بأنّ غيابه ترك فراغا على ساحة الفكر، فهو إذ رحل عن عالمنا فإنّ مؤلفاته التي فتحت آفاقا خصِبة لتفكير باقية ما دام هناك قُرّاء يشتغلون عليها، بقراءاتهم المثمرة والفعّالة، فالنصوص القوية تخترق من يُعارضونها بقدر ما تتعدى أصحابها

باحتمالاتها المفتوحة وإمكاناتها الغنية، لكي تفعل فعلها وإن بصورة صامتة أو بطيئة في تغيير العقول على النحو الذي يُسهم في تغيير خريطة المعرفة وعلاقات القوة".


الفصل الأول
جينالوجيا وكرونولوجيا المفهوم (الاجتهاد والحداثة)

المبحث الأول: ضبط مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحا

أولا: تعريف الاجتهاد

أ- لغة:

الاجتهاد من حيث اللغة متعدد الاشتقاقات ، فنجد: اجتهاد، وجهد، ومجاهدة، وجهاد وكلها ذات أصل واحد (ج.هـ.د)، فقد جاء في الجهد بمعنى: الجَهد هو المشقة، والجُهد يعني الطاقة.

كقول "سبويه":" وجَهد يجهدُ جهدا، واجتهد: كلام بمعنى جدّ،فجهد الرجل بمعنى : بلغ جهده".

عند "الأزهري": الجَهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألوا على الجهد فيه ، ويقول جهدت جهدي، واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي، ويقول المولى عز وجل :﴿**والذين لا يجدون إلا جهدهم**﴾ على هذا المعنى قال القرّاء [*]: الجهد في هذه الآية الطاقة، فتقول هذا جهدي أي طاقتي، فالجهدبالضم هو الطاقة والجهد بالفتح من قولك أجهِد جهدك في هذا الأمر أي أبلغ غايتك.

والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع، والمجهود فهو افتعال من الجهد والطاقة[1].

ب- اصطلاحا:

يعتبر القرآن الكريم المصدر الرئيسي للتشريع في الإسلام وتليه سنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم كمصدر ثاني بما تحمله من أقوال وأفعال بسند موثوق متصل إلى أن توسعت شؤون الحياة بمختلف نواحيها وتنوع العلاقات الاجتماعية وازديادها بعدما انتشر الإسلام على مدّ بعيد، نتجت عن ذلك مشاكل جديدة لا توفي بها النصوص القرآنية والحديث والأحكام المستنبطة منها على يد الفقهاء والعلماء المنشغلين والعارفين بها ، فكان لا مناص من اللجوء إلى الاجتهاد فيما لا نصّ فيه أو يُندر فيه، إلا أنّ الضبط الاصطلاحي لتعريف الاجتهاد

---

[*] – القرّاء: هم حاملو القرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، وسائر دلالاته، وبعد انتشار الإسلام سميوا بالفقهاء والعلماء بدلا من القرّاء.

[1] – ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط/1994، ص:133-135.

لا يخرج عن ضرورة تتبع تاريخه من لحظة التماس الحاجة إليه إلى غاية عصرنا الحاضر ، فقد شكّل عبر سيرورته الطويلة "مسألة معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي "[1]، كما أطلق عليه أحد الباحثين اسم "ظاهرة" لما احتواه الاجتهاد من أزمات وتحولات فكرية و معاناة من عراقيل جعلته يتعدد في خضم علاقة الفكر بالتاريخ وباللغة كثلاثية متطورة متغيرة ومتجددة، **فما هي حقيقة الاجتهاد؟**

إنّما جاء في الصحيحين من أحاديث نبوية هادية قوله صلى الله عليه وسلم **:**" إذا حكم حاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"، إضافة إلى مواقف أخرى يدعو فيها الرسول الكريم أصحابه إلى الاجتهاد فيما لم يرد فيه نصّ لازم للواقعة**.** هذا ما يدلّ على ضرورة الاجتهاد عند الحاجة إليه منذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، إذ كان على المسلمين إحكام عقولهم وضرورة استخراج الأحكام الموافقة للوقائع المستجدة أو التي لم يرد فيها نصّ صريح فقد رأى الكثير من المفكرين أنّ في تلك المسألة حكمة إلهية ، وهذا ما ذهب إليه "ابن مسكويه" قائلا**:**"فأما الذي سوّغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحد أنه حلال حرام فلأن ذلك الشيء ترك لاجتهاد الناس فيه لمصلحة أخرى تتعلق على هذا الوجه بالناس ، وذلك أنّ الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساويا ، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة"[2]**.** وعليه فقد أدرك "ابن مسكويه" أنّ أمور الناس تتغير بحكم تغير الزمان مما يستدعي تغير الأحكام ، وبالتالي ضرورة و استمرار الاجتهاد في ديناميكية أبدية**.**

إلا أنّ ما زاد من حاجة الاجتهاد والعمل على التمكن منه هو ما حمله الخطاب القرآني من معطيان أساسين هما**:**

1. معنى التشابه**:** لقوله تعالى**:**﴿ D#Ó]„ Ì» ę D#ÉÓŠ5Ěù ®#ßœ, ÿ]@† ‡]ó ŷ] F%- òjJ[pÜ **D#ëy#ý]p, b]- Aœ®#ßœ, ÿ]@} A d&**﴾[3]**.** لقد أعطيت تعاريف كثيرة تريد أن تحدد

---

[1] – محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط/1، 1991، ص 11.

[2] – أنبيل سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ط /1، 1988، ص 26.

[3] – سورة آل عمران: الآية 7.

المقصود بـــ"التشابه" و"المحكم" في القر آنفهناك من رأى في المتشابه ما لا يعلمـــه إلا الله، والمحكم ما يستطيع معرفته الراسخ ين في العلم . وهناك من يرى أن المحكـــم هـــو الظـــاهر في القرآن والمتشابه يشمل الكلمات الملتبسة كالاستواء على العرش ،وصـــفات الله ...الخ، بمعنى كل ما يستدعي التأويل كما جاء به الإمام "الغزالي".

وما يمكن أن نخلص إليه هو أن له مراد من آيات متشابهات هي بمثابة مواضع لإعمـــال الاجتهاد، إذ يؤكّد القاضي "عبد الجبار" قائلا:" إنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانـــا التقليد ومنعنا منه جعل القران بعضه محكما وبعضه متشابها ليكون ذلك داعيا لنا إلى البحـــث والنظر، وصارفا عن الجهل والتقليد"[1].

2.مُعطى الناسخ والمنسوخ :لقد كان النظر في مسـألة الناسخ والمنسوخ تُماثل قريتنها مما جـــاء في القرآن من آيات متشابهات،فقد حمل القر آن أيضا مواضيع أخرى فيها آيـــات تنـــسخ آيات أخرى، وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿[illegible]﴾[2] و في قوله تعالى : ﴿[illegible]﴾[3]، والآيات والأحاديث كثيرة في هذا الشأن إلا أنّ المفـــاهيم والوصـــول إلى حقيقة النسخ القرآني تعددت تآويلها، لنجد "الغزالي"كأحد المفسرين للمسـألة بإرجاعهـــا إلى لطف الله و رحمته بعباده إذ قضت حكمته أن يُ كيف بالتدريج أوامره ونواهيه للطبيعـــة الإنسانية الشاردة المستضعفة التي كانت قبل نزول الوحي في حالة براءة أصلية[4].

إذن فالرسالة الإسلامية تحمل في طياتها أبـ وابا فُتحت لتُعمل عقل الإنسان فيها وتجعلـــه طرفا فاعلا في صنع قراراته بمشيئة الله. "إذن فاللجوء إلى الاجتهاد كان ضرورة حيوية لحفـــظ التأسيسية الإسلامية وتنشيطها فكريا وللفتح الترابي المتزايد "[5]. وعليه كان الاهتمـــام بمـــسـألة

[1] – أنـــظر: بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، المرجع السابق، ص 28.

[2] – سورة البقرة: الآية 105.

[3] – سورة النحل: الآية 101

[4] - أنـــظر: بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، المرجع السابق، ص 30.

[5] – أنظر: المرجع نفسه، ص:30-31.

الاجتهاد بالغة الأثر ليحدّد مفهومه، ومقصده، وكذا شروطه وكل جوانب اختصاصه جملة العلماء والفقهاء عبر توافد العصور وتغير الظروف.

2- أنواع الاجتهاد:

أ- الاجتهاد الفقهي:

إلاّ يمكن رصده من تعاريف اصطلاحية لمسألة الاجتهادمردّه الأساسي والأصيل إلى علم أصول الفقه، باعتبار هذا الأخير النخاع الشوكي للفكر الإسلامي، فعلى حسب ما عرّفه "ابن الحاجب"[*]: "بأنه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية باعتبار الأصول: الأدلة الكلية، والفقه، والعلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال "[1] الذييستخرج منه الفقهاء الدليل، سواء كان نصا أو إجماعا أو قياسا أو غيره، بمعنى مدرك الاجتهاد في استنباط الأحكام حينما أصبحت الحاجة إلى توسيع أسس التشريع وأصوله في الدولة العربية، والمساعدة على المرونة ومسايرة تطورات المجتمع العربي الإسلامي بعد اتصال العرب بالأمم الأخرى للوقوف على قضاياه الدنيوية والدينية.

وبما أنّ الاجتهاد مرتبط بأصول الفقه فقد كان التعريف به على يد العديد من الفقهاء الأصوليين يصب في نفس المفهوم رغم اختلاف مصطلحاتهم، إذ نجد تعريف "ابن حاجب" له قائلا:" بأنه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"[2]، ويُعرفه "الغزالي":" بأنه بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة "[3]، ويُعرفه "الجرجاني" في كتابه (التعريفات):" بأنه بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال"[4].

[*] –ابن الحاجب: هو عمرو وشهرته ابن الحاجب، حيث كان أبوه حاجبا للأمير عز الدين فعُرف بذلك، كان فقيها أصوليا متبحرا محققا وأديبا وشاعرا، عاش في القاهرة، اهم متنجاته: (منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل)، (مختصر منتهى الوصول والأمل)، عاش ما بين (580هـ/1184م)، ت: (646هـ/1247م).

[1] – أنظر: د/نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط/3، 1985، ص 14.

[2] – أنظر: المرجع نفسه، ص 15

[3] – أنظر: المرجع نفسه، ص 24.

[4] – الشريف علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1، 1983، ص 10.

أما تعريفه عند "أبو إسحاق الشيرازي":"يُعد الاجتهاد في عُرفِ الفقهاء استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي"[1].

إذن؛فهناك من الفقهاء من عرّف الاجتهاد بأنه "استفراغ" الجهد أي المراد به استنفاذ المجتهد كل ما في طاقته في التقصي و البحث والنظر،وهناك من عرّفه بأنه "بذل" المجتهد[*] وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، و هناك طرف ثالث عرّف الاجتهاد بجمع المصطلحين معا (الاستفراغ والبذل) كتعريف الشيرازي الذي كان يريد به التوضيح والبيان. أما الجامع بين كل تعاريف الفقهاء مهما تعددت مفاهيمها هو المقصد الواحد من الاجتهاد كفعل يستدعي من المجتهد استنفار كل طاقاته لاستدلال الأحكام ،بحيث يحس من نفسه النقص و العجز فيطلب المزيد، ولا يخرج كل الفقهاء عن هذا التعريف لنجد الفقيه "القاضي البيضاوي"، و"الكمال ابن الهمام"، و"ابن قدامة"، و"البزدوي"، و"الآمدي" وغيرهم، إلا أنّ ممارسة الاجتهاد عند الأئمة الفقهاء قد أخذ منحى آخر استلزم وضع مفاهيم جديدة لاستدلالاتهم الاجتهادية ضمن الفكر التشريعي الإسلامي، وهي: الإجماع، القياس، الاستحسان،المصالح المرسلة ، الاستصحاب، العُرف،قول الصحابي ،شرع من قبلنا ،إذ يُرفع اختلاف الأصوليين ربما إلى "أنّ الدليل على وجود هذه الندرة في النصوص يقوم في ردّ الفعل عليها عبر ممارسة التأويل نفسه ،ذلك أنّ التأويل كما يكتب فوكو بحق هو طريقة لمعارضة الفقر الخطابي وتعويضه بتعديد المعنى ، إنه طريقة للكلام انطلاقا من ذلك الفقر ورغما عنه"[2].

وبالتالي فقد برز مفهوم عملي للاجتهاد الذي مارسه الفقهاء الأصوليين وهو **التأويل**، ويمكننا رد هذا المفهوم إلى مراحل بداية تفسير النص الأول (القرآن)، حيث كانت مهمة المفسر في دفع الشرح إلى حدوده القصوى الممكنة، في إدخال الليونة في اللُحمة التركيبية للنصوص ، حيث نجد قصد المفسر كامن في عملية التأويل و إن كان عمله يتوقف على شرح الألفاظ القرآنية والأساليب التصويرية من تلميح ومجاز وإعجاز ، كما فعل "الطبري"كأعظم و أشهر

[1] - أنظر: د/نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، المرجع السابق، ص 20.

[*] – لقد ذكر في تعريف الغزالي كلمة "مجتهد" بدل "فقيه" حيث يبرر قائلا :" صار اللفظ في عُرف الفقهاء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يُبذل الوسع في الطلب، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب"، أنظر: د/نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، المرجع الأسبق، ص 20.

[2] - أنظر: أنظر: أنظر: بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، المرجع السابق، ص 36.

المفسرين.لنعتبر بذلك أنّ التفسير بداية التأويل.هذا الأخير الذي يمكنه إدراجه ضمن ممار سات الاجتهاد حتى وإن كان ما يُ عرف به التأويل لا يخرج على أنه "صرف اللفظ عن معناه الظـــاهر إلى معنى يحتمله"، كما يُعرفه "الجرجاني" فتكون وظيفة المؤولين الاجتهادية لا تتجاوز محدودية الفكر المقيد باللغة، هذه التي تتعدد اشتقاقاتها لتنصرف إلى تحرير معاني ودلالات تتوافــق مــع القصد التأويلي الاجتهادي . وغير ما سجّ له تاريخ الإسلام أن التأويــل لعــب دورا رئيــسيا في تشكيل وتحوير كل القضايا والمسائل التي مسّ ت الإسلام والمسلمين نحو جدلية صراعية بــين ما سمي "ظاهرا" و"باطنا".

ب- الاجتهاد الكلامي:

قد أنشأ غياب النصوص أو ندرتها إلى بسط الاجتهادات الفقهية لتستخرج أحكامــا شرعية تخدم مصلحة الإ سلام والمسلمين، إلا أنه مع بداية القرن الثاني للــهجرة بــدأ العمــل الاجتهادي الفقهي المتوقف على الفكر التشريعي عاجزا أمام المسائل العدائيــة الكــبرى الــتي واجهت الإسلام، ليبرز على ساحة الصراع علماء الكلام مــشكلين بمدارســهم الاعتزاليــة ، والجبرية، والمرجئة، وغيرهم نوعا آخر من الاجتهاد وهو ما أطلق عليه "الاجتهاد الكلامــي "، حيث كان منشؤه يعود إلى فترة مسألة الإمامة والخلافة والصراعات الـ سياسية الدينية التي كانت بين بني أمية والشيعة ، هذه الصراعات التي أنتجت مسائل وقضايا على الصعيد الداخلي كونت مجموعة العقائد والمذاهب المتضاربة حول المترلة بين المترلين ، وخلق القــر آن، ومــسألة تخــيير الإنسان، وبعث الإمام ، والإرجاء إلى ما غيرها من المسائل إضافة إلى مــا واجــه الإســلام من أعداء كالماجوسيون ، والمانويون، والماديون الدهريون ،كل هذا قلّ ص من نطاق الاجتــهاد التشريعي ووسع في نفس الوقت من نطاق الاجتهاد الكلامي الذي أسّ س مشروعيته على الجدل النقدي بالعقل والنقل (النصّ)،ليكون ذريعة للردّ والتصدي على كل دخيل في الإسلام عرقل فكرة وجوده العظمى و أحطّ من شأ ه، إلا أنّ علماء الكلام قد تم ادوا في اجتهاداتهم الكلاميــة التي أدخلوها حلبة الصراع السياسي والإيديولوجي المستميت بين كل الفرق وبكل الأســاليب والطرق التأويلية للّ فظ والمجاز، مثبتين بياناتهم المذهبية بالآيات القر آنية والبراهين العقلية الجدلية النقدية، لِيُشكلوا بذلك نوعا آخر من الاجتهاد المتجه نحو إنشاء خطاب جديد يبتعد عن غايته الدفاعية ونصرة الإسلام، وينحاز إلى الطموح الإيديولوجي السلطوي.

ومع حلول القرن الثالث الهجري انقسم الفقهاء في صدر العصر العباسي إلى فـــريقين : أصحاب الرأي[*] والقياس، وأصحاب الحديث لتبدأ مرحلة الاختلاف.

أما أصحاب الرأيالقياس فكانوا من أصحاب العراق الذين مهروا في القياس ، علـــى رأسهم أبي حنيفة النعمان " (بن ثابت الكوفي المتـــوفى: 150هـــــ/767م) وإلى مدرســـته في الكوفةالتي جعلت من الإعمال في الرأي أساس الحكم على الحالات الـــتي لم تـــرِ د فيهـــا النصوص المؤسسة،وقد سُمي الرأي عنده "استحسانا"، لأنه كان يجتهد بعدما يتعـــسر عليـــه الأخذ من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ، وبذلك كان سلاحه في الاجتـــهاد هـــو القيـــاس كمهارة عقلية امتاز بها مكنته من استنباط الإحكام والإفتاءبكل حرية أمام كل المسائل الـــ تي واجهت عصره، ويحتجّ الحنفيون بأخذهم بالرأي بآيتين من سورة الزمر ، قال تعـــالى: ﴿[illegible]

[illegible]

[illegible]﴾[1]، و﴿[illegible]﴾[2]،ويذكرون حديثا يقول :" أنا اقضي بينكم بالرأي فيما لم يترل فيه وحي "، كما يذكر الحنفي أبو يوسف القاضي " (م:182هـــ/798م)أنه كـــان يقول: القياس كان أن... إلا إني استحسنت..."[3].

وبالتالي فقد كان الاجتهاد عند الحنفية مرتبط بالاستحسان القياس ي الداعي إلى إعمال حرية العقلومهارة استنباط الأحكام ، إلا أنه سرعان ما أسيئالظن با ستخدام الرأي والعقـــل

---

[*] –الرأيلغة:العقل والتدبير، ورجل ذو رأي أي ذو بصيرة وحدق في الأمر، جمعه آراء، أما اصط لاحا فقد اختلفـــت وجهات النظر حول مصداقية الأخذ بالرأي بعدما توسعت حياة المسلمين وذلك بعد وفاة الرسول صلى عليـــه وســـلم، فالصحابة أنكروا على من اعتمد على الرأي من غير حق واف عن الحكم فيما رُوي عن المصطفى، ليكون بذلك الـــرأي هو ما صدر عن العالم المتشيع بعلوم الدينالورع الصالح، ويعمل به المجتهد عند الضرورة .نادية شريف العمري : المرجـــع السابق، ص:34-35.

[1] – سورة الزمر: الآية 17.

[2] – سورة الزمر: الآية 52.

[3] –عبد اللطيف عبادة محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الـــ 17،مؤسسة العـــصر للمنـــشورات الإســـلامية، ج 2، قسنطينة، الجزائر، 1983، ص 301

في اجتهاد الأحكام بحكم تركهم الأحاديث النبوية ، "فكان رد أبا حنيفة عليهم قولــه: عجبــا للناس يقولون إني أفتي بالرأي ما أفتي إلا بالأثر"[1]، وهو يقصد بالأثر هنا ما جاءت به السنة.

وبعد الإمام "أبا حنيفة" جاء الإمام "أحمد بن حنبل " قائلا:إياك أن تتكلم في مســألة ليس لك فيها إمام"[2].

أما أصحاب الحديث فهم أهل المدينة وفقهائها من مدرسة الحديث ،الذين اســتعملوا القياس بدورهم مع وجو د الحديث و عند ندرته فعملوا بالقياس المأثور ليــستخرجوا بــذلك أحكامهم مع ما وقع فعلا في أقوال و أفعال الصحابة وما أفتوه ولاحظوه ، ويقيسون فيمــا لا نصّ فيه فكان خلافهم عن قياس أهل العراق أنهم لم يفترضوا الأمور ويُعملوا العقول لوحدها بل قاسوا على الوقائع وأثاروها.

وأما تزاحم مصادر الشريعة عند أهل الحديث وأهل الرأي برز فكر آخر تمثل في الإمام "الشافعي" (م:204هــ/820م) الذي أعطى للاستحسان القياسي وجها آخر أكثر علميــة ومصداقية على ما كان عليه خدمة للنصّ والوجود الواقعي لا ابتعادا عنهما. فكان الرأي عنده بمعنى الاجتهاد، والاجتهاد بمعنى القياس، ففي كتابيه الشهيرين (لرسالة) و(الأم) وضع القيــاس كمُرشد حدبة عدم تجاوزية الرأي خارجه واعتبر الاجتهاد القياس ، إذ لم يفصل بينهما كمــا كان حال الكثير من الفقهاء وعلماء الكلام المستخدمين للقياس باعتباره اجتهادا، وهــذا مــا أُعيب عليه لاحقا في الخلط بين المفهومين أو المصدرين بحيث يمكن أن نرى جليا " أنّ الاجتهاد يتجاوز القياس من حيث سعة الدلالة و شمولها"[3]. إلا أننا نتساءل عن ما هو مفهوم القياس عند الإمام "الشافعي": هل كان له مفهوما مغايرا أم إنه استمرارا للمفهوم التقليدي المعتاد؟

يقول الإمام "الشافعي":" ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"[4] يبدو لنا للوهلة الأولى في قول "الشافعي" إنكار للقياس الأرســطي، هــذا الذي عُجب به العرب وأخذوا به تقليدا له و أهملوا لسانهم العربي ،إلا أنّ المبتغى مــن قــول

---

[1] - عبد اللطيف عبادة: محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الــ17، ص 302.

[2] – المرجع نفسه، ص 303.

[3] – بن سالم حميش: الركع السابق، ص 37.

[4] –محمود يعقوبي : مسابك العلّة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين (دراسة لــــ ج. س. ميــل)، ديــوان المطبوعــات الجامعية، الجزائر، ط/9، 1994، ص 38.

"الشافعي" يدل على إنكاره التام للقياس الأرسطي لأنه قد أخذ به وعمل على استنباط الأحكام من الأصول بواسطته بدون أن يسلم للزوم حكمه ، إذ يطرح "الشافعي" شروطا للفقيه الذي يريد القياس في قوله :" ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له بها وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه و أدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، وإرشاده ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله فإذا لم يجد سنّة فإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس "[1].

وأضاف شروطا أخرى كالعلم بما مضى من السّنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، وصحة العقل، والتفريق بين المشتبه، وعدم التعجل في القول بل في تثبيته وتقبل آراء المخالفين، ومُلمّا بطرق الاستدلال.

وبهذا فإن "الشافعي" وضع قواعد علمية خاصة بالتعامل مع الأصول واستنباط الأحكام مخالفا بذلك منطق أرسطو اليوناني، فأخذ الجوهر وترك الشكل المقلد ليكون عمله على الأصول موضوعيا عقلاني يبتغي الاجتهاد بقياسه الخاص.

3- مدارك الاجتهاد:

أ- الاجتهاد بمعنى التقليد:

لقد أخذ الاجتهاد الذي كان يعني "استنباط الأحكام بمعونة تقنيات التفسير المطبقة على القران والحديث"[2]، معنا آخر حينما بدأ التقلص والانفراد مع مطلع القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد وانتهاء عصر الأئمة المجتهدين في إنتاج مذاهبهم العقائدية ، وكذا تدهور الوضع السياسي والاجتماعي والانقسامات المذهبية الممزقة للأمة .كل هذا أحال مسألة الاجتهاد إلى وضع التقليدي أي" إعادة إنتاج أو تكرار الحلول النموذجية التي قدّمها مؤسسو المذاهب من الفقهاء الكبار "[3]، وبالتالي استمر التقليد حتى مطلع القرن التاسع عشر ميلادي مع صدمة الحداثة التي استشعرت ضرورة اليقظة الإسلامية.

إلا أن فكرة ارتباط التقليد بالاجتهاد ظلّت بين مؤيد ومعارض لها، فهناك من أرجعها إلى القول أنّ جملة من العوامل الإيديولوجية والثقافية وكذا الاجتماعية والسياسية هي التي أدّت

---

[1] - عبد اللطيف عبادة: المرجع السابق، ص 304.

[2] - محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص 150.

[3] - المرجع نفسه، ص 150.

إلى سرعة انتصار التكرار الأرثوذكسي للتعاليم الموروثة من قبل المذاهب المتنافسة"[1]، مما أدى إلى توقف عملية الاجتهاد الصحيح واجترار ما خلّفه السلف دون إعمال العقل فيه وتدارك تغير الأوضاع والأحداث، وهناك طرف معوض يبطل فكرة الجمود الفكري بتوقف الاجتهاد، فقد صرّح العز بن عبد السلام " وهو من الأئمة المالكية في القرن السابع للهجرة في كتابه (شرح مختصر ابن الحاجب) في أثناء حديثه عن القضاء بأن:" رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها وهي شرط في الفتوى والقضاء، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه صلى الله عليه وسلم بانقطاع العلم ولم نصل إليه إلى الآن ولا إكانت الأمة مجتمعة على الخطأ ،وذلك باطل"[2].

إن هذا القول يبين الحاجة إلى الاجتهاد في كل عصر، فقد استعمله القضاة والمفتين لسدّ الحكم فيما بين الناس من معاملات يومية دون الخروج عن شرائع المذاهب الأربعة الكبرى التي أخرجت الأحكام واستنبط منها أصولها استنباطا نهائيا أغلقت به أبواب الاجتهاد، بشروط وضعتها للمجتهد فيه. فكان هذا ما سجله التاريخ العربي الإسلامي منذ القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد إلى القرن الثالث عشر للهجرة /التاسع عشر للميلاد ،إلا أنّ مسألة التقليد في الاجتهاد يرادفها لُبس واشتباه بين مدلول "التقليد" و"الإتباع"، فعندما يُعرّف الأصوليون التقليد بأنه:"محاكاة الغير من غير معرفة دليله" ويُعرّف الإتباع بأنه :"سلوك التابع طريق المتبوع وأخذ الحكم من الدليل بالطريق التي أخذ بها إمامه المتبوع"[3]، نتبين أنّ تقليد الآخر من دون وعي ضُعف أمسّ حركة الفكر الإسلامي، أما الأتباع فهو اقتناع بصحة المتبوع وإعلان للولاء. فيتعاقب التابعون بتعاقب السنون ليجلموا أسلافهم ويتحولون في الأخير إلى مُقلدين لا يستطيعون الخروج من دائرة التكرار والاجترار.

إذن؛ فكل من التابعين والمقلدين على السواء هم الذين ساهموا في تعطيل ديناميكية الفكر الإسلامي فلا يمكننا أن نجد طيلة القرون العشرة التي عقبت خير القرون المنتجة لعبقرية الأئمة الأربعة وجرأتهم في تقصّي الاجتهاد من أصوله نحو تشريع الأحكام وجعلها نهائية إلا

---

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 150.

[2] – صبحي صالح: محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى الثالث عشر هجري، محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الـ17، ص 236.

[3] – المرجع نفسه، ص 243.

فقيها يتبع مذهب الإمام "الشافعي"أو أماما مالكيا أو عالما حنفيا أو حنبلي ، وها هو الإمام "الغزالي" شافعي المذهب، وحجة الإسلام خير دليل على هذا عندما يُعيد تكرار قوله : إني لم قُلد الشافعي ونما وافق رأيه رأي ي"[1]، لينتهي المطاف بأفول العلماء عندما تعلقت أرائهم بالحكام ليظن الناس بأنهم يُرضونهم ويتقربون إليهم خدمة لمصالحهم.

"فاشتدت شوكة هذه المذاهب و تمتد تعلق النا س بالأئمة الأربعة "لتتلاشى الثقة بالعلماء، إلى أن ترك العلماء مجال الاجتهاد وتحوّلوا إلى (مجتهدي مذاهب)، وبالتالي وإضافة إلى عوامل أخرى مسّت الحياة الاجتماعية والاقتصادية نتيجة غلبة الحروب وعدم الاستقرار السياسي والضعف الثقافي، وصراع السلطة الذي تخبطت فيه الأمة الإسلامية لقرون ، كل هذا وذاك ساعد على وطأة التأخر وتوقف الاجتهاد ، وبالتالي دخول عصر الانحطاط بتوقف التفكير واجترار ما خلّفه السلف دون دراية بالتغيير الحاصل، فكيف نُخلف الاجتهاد من ورائنا وهو كما قال أحد المفكرين بأنه:"العقل الساهر على نمو الشريعة وازدهارها والذي يطرد العقم من قواعدها"[2].

ب- الاجتهاد بمعنى التجديد:

مع صدمة الحداثة العقلية والثقافية والمادية المفروضة من قبل الغرب منذ القرن التاسع عشر اضطر العلماء في الأمة العربية الإسلامية إلى المحاولة في فتح باب الاجتهاد ، ليأتي "محمد عبده" ومدرسته (الاجتهاد الجديد) والتي اعتمدت على منهجية ذرائعية منفتحة على دمج وتمثل المفاهيم والأفكار الجديدة المعتبرة من البدع الخطرة، "ضمن إطار التراث الإسلامي الكلاسيكي السكولاستيكي[*]"[3]، وممّا زاد من فرض اللجوء إلى الاجتهاد وتغيير بُعده وأهميه منذ سنوات ستينات القرن العشرين: الثورة الإسلامية ، ظهور الدول المستقلة في العالم العربي والإسلامي، والتزايد السكاني الضخم ومتطلبات التنمية ، وبالتالي تغيرات جذرية لأطر المعرفة

---

[1] – صبحي صالح: محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى الثالث عشر هجري، ص 244.

[2] – د/معروف داولي: ص 123.

[*] – كلمة سكوبلستيكي: أي المدرسي(الرأي الذي يُعلم في المدارس)، بروح تكرارية اجترارية كفلسفة أرسطو، التي عمّت دراسة علم اللاهوت في أوربا خلال القرون الوسطى، والنظام الأرثوذكسي الذي عمّ الإسلام منذ القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر ميلادي.

[3] – محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 12.

أغمرت المجتمعات العربية الإسلامية في حاجة الاجتهاد أكثر من الماضي ، فما هـذا القـصور الجديد للاجتهاد بين مجداف الوعي الإيماني ومجذاف الحداثة العلمية؟

انتبه مفكرو العصر إلى كرة المتغيرات والمستجدات من أفكار ، وسلوكات، وأنماط معيشية كالاغتراب ودعاة تقليد الغرب في حداثتهم، وكذا الثورة البيولوجية والثورة التكنولوجية التي طرحت قضايا جديدة كأطفال الأنابيب ، وشُتل الجنين، وبنوك الأجنة، وزرع الأعضاء، وجنس الجنين،ونقل الدم ،وكذا البنوك الإسلامية في المعاملات الاقتصادية، وما يزيد عليه..ضرورة مراعاة العقلانية الإيمانية الداعية إلى الاجتهاد المتجدد في ظل الأصالة الإسلامية، فلا يضيع "الدين بين جامد وجاحد، ذلك يُنفر الناس بجموده وهذا يضلهم عنه بجحوده،بين هذين الصنفين يبرز صنف وسط يرفض جمود الأولين وجحود الآخرين، يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت ويقبل التجديد عبر الاجتهاد "[1]. وها هو الشيخ "يوسف القرضاوي"يدعو إلى :"أخذ العلم المادي والتقني بكل ما يستطيعه مما نحتاج إليه، شرط أن نهضم التكنولوجيا وننشئها لا أن نشتريها ونظل غرباء عنها "[2]، فـ"القرضاوي" يدعو إلى التجديد الاجتماعي العقلاني،إذ يرى أنّ الاجتهاد يعمل في منطقتين: إحداهما منطقة ما لا نصّ فيه مما تركه الشارع لنا قصدا منه ورحمة بنا غير نسيان ... ليملأ المجتهدون هذا الفراغ بما يحقق مقصد الشارع وفق مسالك الاجتهاد ... وثانيها منطقة النصوص الظنية من القرآن و السنة... ليكون اجتهادا يتماشى ومعطيات الأمة الإسلامية، وتوفق أحكامه أحكامها و أسسها بحداثة مصبوغة بروح الإسلام، إلا أنّ الداعين إلى التجديد في الاجتهاد قد سبقوا "القرضاوي" لنجد الإمام "الغزالي"، و"الكندي" في (رسائله)، و"ابن رشد" في (فصل المقال)يرسمون خطوطا مشتركة لإدراك الحقيقة نلخصها في قول "الغزالي":" هيهات أن يختلف العقل والنقل أو تتناقض ثمار الوحي والفكر لأنهما كلاهما تصوير مجردا للحقيقة كما هي دون ريبة ولا وجع ، وإذا كان الكون صنع الله والدين كلامه جلّ شأنه فيستحيل أن يكون في المعارف الكونية ما يخالف

[1] – د/كميل الحاج: تصدع العقل العربي المعاصر، دار الحداثة، ط/1، 2010، ص 66.

[2] – المرجع نفسه، ص 66.

العلوم الدينية. إن الدين الحق والعلم الحق هما تصوير متكامل للوجود ، فـالله دائمـا مـصدر الحقيقتين الدينية والعلمية[1].

إن الاجتهاد المعاصر المربوط بالواقع المعاش لا يمكنه وضع حلول للقضايا المستجدة إلا إذا استعان بمنهج أصولي جديد وذلك حتى يساير التغير الذي تفرضه أصول الحياة واختلاف الزمان والمكان"ومنه فان الفقه الموروث تبين منه انه لا يستطيع مسايرة الأحداث الراهنة ... ولذلك كان لزاما علينا توكيد فقه جديد قادر على التكيف مع الأحداث المستجدة ، لأن الشريعة جاءت لتصعب على الناس العيش و إنما لتسهيل ذلك ، "فكانت العلوم الاجتماعية والإنسانية هي المحطة الفكرية المعاصرة والتي من خلالها يستطيع الفكر الإسلامي تغيير نُظمه المعرفية من أجل معرفة أشمل بالإنسان والمجتمع، لأن الاجتهاد يتموضع في الامتداد التأويلي للواقع ويتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقة بالمعرفة "[2]تلك المعرفة التي تختلف من عصر إلى عصر مما يستدعي تغير الأحكام وتعدد الاجتهادات ، "كما قال الإمام أبو حنيفة حينما قضى في مسألة وقيل له انك خالفت من سبقك فيها ، قال: هم رجال ونحن رجال"[3]، بمعنى أنّ لكل عصر علماؤه ولكل عصر قضاياه.

- الاجتهاد عند "أركون":

يستند الخطاب الأركوني المعاصر على تاريخ الأفكار لتصميم تصوراته حول نقد الفكر الإسلامي، من خلال مشروعه الهادف إلى نقد العقل الإسلامي تحديدا ، وذلك من أجل فتح أُضبارة التاريخ، وفك القيود الأرثوذوكسية المسيطرة على العقل الإسلامي منذ القرن الخامس (05) للهجرة عندما أُغلق باب الاجتهاد على يد الأئمة الفقهاء، الذين نظّروا وقعّدوا للقوانين والعقائد الدينية بأغلال سياسية إيديولوجية، وبالتالي "فمسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي"[4]، كما يراها "أركون" وهي من أشقّ المواضيع معالجة لما تحتاجه من دراسات تُلِمُ بالفهم الصحيح للمعرفة والواقع.

---

[1] – د/كميل الحاج: تصدع العقل العربي المعاصر، ص 67.

[2] – بن سالم حميش: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، ص 14.

[3] – رابح مراجي: التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة الثقافة الإسلامية، ع/7، 2010، ص 14.

[4] – محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 15.

ومع مواجهة الحداثة العقلية والثقافية والمادية المفروضة من قبل الغرب منذ القرن التاسع عشر،كان لابد من إعادة فتح باب الاجتهاد والحاجة إليه أكثر من الماضي. إذن فالاجتهاد عند "أركون"يمثل" احتكاكا مباشرا للروح البشرية مع كلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضي (الحياة الدنيا)"[1].

الاجتهاد عند "أركون"فعل من الأفعال التنظيرية وممارسة يشتغل فيها الفكر الإسلامي منذ لحظة تشكيله لتراثه المنفتح المسمى بـ"الفترة الكلاسيكية" الممتدة بين القرنين الأول والرابع هجريين/السابع والعاشر ميلاديين، والتي لابد لهذه الممارسة أن تعود بعد فترة الانقطاع والانسداد تحت ما يسميه "أركون" بـ"مرحلة الانتقال من الاجتهاد الكلاسيكي إلى نقد العقل الإسلامي"، "والتي ينبغي أن يُصممَ ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له"[2].

الاجتهاد عند "أركون":" هو اضطرار الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد، وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها"[3]، وذلك من أجل ضحد كل النظريات المبنية على الإيمان أو التسليم بما خلّفه السلف من قوانين وقواعد أعاقت العمليات العقلية العربية والإسلامية من وضع نقاط الاستفهام و إغمار النقد،وهكذا تبلورت مفاهيم صنعت المخيال الاجتماعي (***L'imaginaire Sociale***) المشترك للأمة الإسلامية أدخلها في مخاض عسير مع الحداثة العالمية، فكان لابد "من فتح باب الاجتهاد على مستويين : المستوى الأعلى والأشمل النظر النقدي في الظاهرة الدينية الموجودة في جميع المجتمعات ، المستوى الثاني الخاص بالإسلام، الذي لابد من تقويمه على ضوء التنظير العلمي الحديث للدين والمجتمع والتاريخ"[4].

[1] – محمد أركون: المرجع السابق، ص 15.

[2] – المرجع نفسه، ص 20.

[3] – محمد أركون: تاريخية الفكر، ص 10.

[4] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، ط/1، 1986، ص:21-22.

ثانيا: تعريف الحداثة

أمام الممارسة الوجودية للحياة اليومية حتى تستمد غـذائها مـن التـاريخ الفـردي والجماعي، نجد "أركون" يحلّلنا في علاقة ثلاثية حية يسببها تاه القارئ العربي في فوضى دلالية عندما أراد التعبير عن الحداثة الفكرية قائلا: "أُعلي العلاقـة الثلاثيـة الدائريـة التفاعليـة (لا الخطية ولا السببية) بين العناصر التالية: الفكر والتاريخ واللغة"[1].

وعليه؛ تظهر صعوبة تحديد الدلالات الدقيقة للمصطلحات الفكرية بحكم عدم تطورها وتجددها، تباعا لديناميكية الوجود على حسب "أركون"، إلا أننا فلنمس بالرغم مـن هـذا محاولات جادة لجملة من المفكرين الذين حاولوا فهم ودراسة الحداثة ووضـع معـنى محـددا "في وعي من استقرء رأيهم على نعتها بالحداثة"[2]. رغم التباين المفهومي الملموس لديهم.

فما هي الحداثة وما تجلياتها؟

أ- **لغة:** نجد أن كلمة "حداثة"في اللغة ا لعربية مأخوذة من الجذر (حـ، د، ث)؛ "وحـدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث، وحدث الأمـر أي وقـع وحـصل، وأحدث الشيء أوجده، والمُحدث هو الجديد من الأشياء "[3]. ففلسفة الحداثة تتعلق هنـا بكل ما هو جديد مرتبط بزمن حضر في المستقبل، "ذلـك أن كـل مـا يحـدث يـأتي في المستقبل، وبالتالي فالمستقبل حتى عندما يكون كامنا فيما سبقه فإن له كينونته المـستقلة عن كل ما تقدم عليه ... فارتباط الحداثة بالأصل الواقعي الـزمني يقـدم تـصورا آخـر لمفهومها"[4].

أما لفظة "الحداثة" في اللغة الغربية فنجد لهـا تاريخـا لنـشوئها، فـصفة "حـديث" (***Moderne***)هي أ قدم مـن اللفظـة "حداثـة" (***Modernité***). وكلمـة "حـديث" (***Moderne***) تقابلها في اللاتينية (***Modernus***) التي ظهرت في القرن الخامس بعد المـيلاد؛ والمشتقة من الجذر "***Modo***" التي تعني "الآن" أو "مؤخرا" أو "حالا". واسـتعملت بهـدف

(1) – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، تر: هاشم صالح، ط/2، 1996، ص8.

(2) – د/ عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/2، بيروت، ماس 2009، ص9.

(3) – ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخبط، دار لسان العرب، بيروت، د/ت، مج3، ص907.

(4) – صفدي مطاوع: نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، د/ط، 1990، ص:3-4.

التمييز بين الماضي الروماني الوثني والحاضر المسيحي. وازداد استعمال لفظ "حديث" منذ القرن العاشميلادي في الميدان الفلسفي والديني، و يكاد يستقل دوما بمعنى ضـــمني للدلالـــة علـــى الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عامي للدلالة على الخفة وحب التغيير لأهل التغيير[1].

ونجد أنّ مفهوم الحداثة بصفة الحديـث قد استعمل أيضا في فرنـــسا خـــلال القـــرون الوسطى، حيث دُعي المنتخبون الممثلون الجدد بالحداثيين للتفرقة بينهم وبين أولئـــك المنتهيـــة فترقم أي القدامى "فقد كان المفهوم الأخير أي الحديث يجمع بين دفته فكرتين اثنتين، النجديد (***Le Renouvellement***) من جهة، وقدر من الانتظام في حركة هذا التجديد من جهـــة ثانية"[2].

وحسب ما يرى "هابرمان" أن الأسس الحقيقية للحداثة "لا يمكن إدراكها إلا من خلال مقاربة صورية للعالم المعاش الذي انحطت تقاليده؛ أي الجوهر الثقافي المُشكل له". ويـــضيف أن "فيلسوف ككندوسيلا زال يغذي الأمل اللامحدود في أن الفنون والعلوم يمكن أن تـــسهم لا فقط في مراقبة القوى الطبيعية، بل أيضا في فهم العالم، وفهم الذات ..."[3]. وهذا يحيلنا إلى أن الحداثة بداياتها كانت فنية على يد الرسامين والنحاتين ...الخ، الذين غيروا العالم من حولهم قبل أن تُغيره مجالات الحياة الأخرى.

ب- **اصطلاحا:** بالقياس إلى قطبين اثنين؛ قطب الماضي الذي يلحق به القديم المتخلف التراثي، وقطب المستقبل الذييلصق به الاختراع و المبادرة، والقرار الاستكشافي[4]، هي ما يقصده "أركون" بالحداثة. وعليه فلا يمكننا تحديد مفهوم صريح للحداثة، لأنها مـــسألة تتغـــذى من التاريخ والاجتماع والفلسفة، وهنا تكمن قضية الاختلاف والمفهمة.

فكما يعتقد المؤرخ الكبير "هشام جعيط": "انفسار الإنسانية المليء بالمغامرة والثـــورة نحو التحول والتطور يُعرف "الحداثة كما نسميهاالآن، وقد تجلت و أينعت منذ عام 1600م، ليس فقط مسألة بروز ونمو وازدهار حضارة جديدة أخرى برزت غيرهـــا مـــن الحـــضارات

---

[1] – فارح مسرحي. مرجع سابق.ص 20ة.

[2] – هنري لوفيفر: ما الحداثة؟، ابن رشد للطباعة، ط/1، 1973، ص 13.

[3] – محمد سبيلا: دفاتر فلسفية، دار توبقال، ط/3، 2008.

[4] – محمد أركون. الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، د.م.ط. ط/1، 1986، ص:10-11.

وسيطرت عليها، بل هي تحول عميق في تطور الإنسانية، وقفزة ضخمة لا تماثلـها إلا القفـزة النيوتينية عشرة آلاف سنة حين اخترع الإنسان الزراعة ودجّن الحيـوان، وبـنى القـرى واستقر"[1]. ويضيف على هذا "ميشال فوكو" الذي يعتبرها:"طفرة.. تأاحت ظهور الإنسان .. كانت أثرا ونتيجة لتغيير حل بالترتيبات والتحصينات الأساسية للمعرفة"[2].

ووفقا لما ترتب من تحديدات لمصطلح "الحداثة"ندرك أنها مسألة متعلقة بالتاريخ الماضي والمستقبل، فـ"أركون" و"جعيط" يضعان فصلا أو قطيعة تاريخية زمنية في بناءهـا للمفهـوم كحاجة ملحة ضرورية في تكوين الإنسانية، فالحداثة مفهوم حضاري شمـولي يطـال كافـة مستويات الوجود الإنساني[3].

إنها قفزة أو تحول من القديم البالي إلى الجديد الحديث، عبر مسار المعرفة والفكر، "فهي في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر، يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع وإحلالها بأنماط فكرية جديدة"[4].

يبين لنا "مرشال برمان" حول مفهوم الحداثة لديه بأنها "ظاهرة تتميز بأوروبيتها ..."[5]، ما يعني أنها مرتبطة بالتاريخ الأوروبي وعمليات انتقالاته وتحولاته عبر التطور والإبداع، فهـي "محصلة عملية تاريخية بدأت في أوروبا زمن النهضة والإصلاح، ومع انهيار الثنائية القائمة بـين عالم حقيقي وآخر زائف"[6].

---

(1) – عبد الإله بلقزيز: المرجع السابق، ص 238.

(2) – محمد سبيلا: المرجع السابق، ص7

(3) – المرجع نفسه، ص7.

(4) – هشام شرابي:النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر : محمود شريح، دار نلسن، الـسويد، د/4، 2000، ص 39.

(5) – المرجع نفسه، ص:25-26.

(6) – المرجع نفسه، ص25.

فقد بلغت المجتمعات الغربية أوج حداثتها بدايات القرن التاسع عشر ميلادي عبر "التحولات الفكرية والفلسفية المتمثلة في العقل والعقلانية"[1]. وبقدرات لامتناهية من السيطرة على الإنسان والطبيعة وفق تجليات عملية التحديث.

وعندما نرجع إلى تعريف "أركون" للحداثة محاولا ضبط مفهومها نجده يضع ضرورة للتفريق بين معنى "الحداثة" ومعنى "التحديث" أي (***Modernité/Modernisation***) فهما مصطلحان غير متطابقان ولا يدلان على الشيء نفسه، فالحداثة تعني أو هي موقف الروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث لديه فهو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الحديثة إلى الساحة العربية والإسلامية، فهو تحديث جذري خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري..."[2].

لا يعتبر "أركون" الحداثة زمنية ولا تزامنية؛ وهي بهذا المعنى تختلف عن المعاصرة "فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أُناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة العصور الوسطى، وفقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة.. فنجد الحداثة عند أرسطو كما نجدها عند الجاحظ، والتوحيدي، والمعرّي، ومونتيني الفرنسي.. فالحداثة إذن غير التحديث"[3].

وعليه؛ فهو يبين لنا مفهومه للحداثة من خلال أن الروح لديه تمثل تلك الروح العلمية والفلسفية بمثابة العقلانية المفكرة والمجددة، وكذا المتمردة على كل تقليد وبالي غير مبدع حُصر في التكرار والدوغمائية . إلا أن عملية تحديد المفاهيم كالحداثة والمعاصرة لابد منه لتعميق الإدراك أكثر بالموضوع، فبالإضافة إلى تحديد "أركون" لمعنى المعاصرة نجدها أيضا بتعبيرات أخرى "فالمعاصرة تعبير عن الزمن الحاضر فقط، فنحن العرب والمسلمون معاصرون للغرب لكن غير حداثيين مثلهم"[4].

---

(1) – محمد سبيلا: المرجع السابق.

(2) – المرجع نفسه.

(3) – المرجع نفسه.

(4) – فارح مسرحي: مرجع سابق، ص29.

وأمام جملة المفاهيم الموضحة لمعنى "الحداثة" نجد أن عملية التحديث هي التي أخـذت في التدارك والانصهار عبر تفعيلات الحياة سواء السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية لتدمج الحداثة وفقا لإبداعات التقنوية الغربية، لتطرح بذلك جملة من الانشغالات عبر ترحالها.

إنّ التدرج في تحديد ماهية الحداثة، ومدى معايشة هذا المفهوم للواقع وملامسته عبر عملية تفعيلية نعتت بالتحديث يجبرنا على الانتقال من المفاهيم المجردة إلى مفهوم "الحداثة الاستبمولوجي الاجتماعي المركز"[(1)].

فهذه العملية التحولية التطورية الجديدة والمجددة للحياة عبر وسائل وطرق حديثة، إصدمت بالإيمان العقائدي المقدس للمجتمع، الذي يرفض في الكثير من جوانبه ذلك الاختلاف المعيشي الذي "حوّل المعطيات الثقافية والمعرفية وزحزح الأرثوذكسيات[(*)].

فأصبح التحديث معضلة يجب الوعي بها تماما "فهو يرتبط بمفهوم الإنماء والتطور من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والإيديولوجيا، وبالدين .. فحركية التحديث تتأسس على جملة من الانفصالات تجعل من الآنية [(**)] الفاعل الحقيقي في الذات والمجتمع بالقياس مع الماضي"[(2)]. وهذا ما يُعبر به تحت اسم "صدمة الحداثة" أمام مستويات المجتمعات التي دخلت في مخاض عسير هز كيانها المعرفي والعرفاني تحت وطأة غزو تقدمي أقحم المجتمع في ثورة نحو المستقبل، مما أخل بفكرة الإنماء العربي التي لن تتوقف عن التراجع إلى الوراء، بدون الدخول في حداثة فكرية تقوم على استقلالية فكرية لا إلى قطيعة ثقافية .. وكل إمكانات التحول في مجتمعاتنا مرهونة بمدى تمكننا من العقل العلمي وتكنولوجيا الحديثة على كافة أنواعها"[(3)].

إن المظهر الإنساني للحداثة إجمالا هو ضخٌ للتغيير عبر الصيرورة التاريخية للوجود الإنساني، وأمام التغييرات التي يفرضها التصنيع يقول "أركون":" لابد من التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية؛ فالحداثة المادية تعني التحسينات الجارية على الإطار الخارجي للوجود

---

(1) – هشام شرابي: أزمة المثقفين العرب، دار نلسن للسويد، بيروت، ط/1، 2002، ص25.

(*) – الأرثوذوكسيات(***Orthodoxie***): مصطلح يستعمله أركون للتعبير عن التصلب العقائدي الشديد.

(**) – الأنية: بمعنى الآن، ويُعبر به عن الزمن الحالي أو الحاضر (***L'instantanéité***).

(2) – فتحي التركي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، د/ط.، ص9.

(3) – هشام شرابي: المرجع السابق، ص27.

الإنساني، والحداثة العقلية تتضمن المناهج (مركزا على المناهج) وأدوات التحليل، والمواقف العقلية التي تُؤمِن قدرة على فهم الواقع أكثر فأكثر"[1].

وينبغي عليه أن نرتبط بالسياق التاريخي لتمظهرات الحداثة؛ فالتتبع التاريخي وحده الكفيل بتصنيع وممارسة هذه المفاهيم انطلاقا من الربط الحاصل في مفهوم الحداثة بين الماضي والمستقبل، وما صنعه الآن أو الحاضر . وعلى حسب "أركون"لا يمكن أن نفهم الحداثة إلا من خلال التتبع السسيولوجي، والتاريخي، وكذا الفلسفي.

وبحكم التواريخ المعجمية السابقة الذكر – عن نشأة الحداثة- نلاحظ أن الحداثة ذات منشأ أوروبي متجذر.

"وبالنظر تاريخيا إلى السياق العريض للتجربة الأوروبية التي تمتد من نهاية القرن الخامس عشر ميلادي وحتى القرن العشرين؛فإن الحداثة تمثل وحدة متماسكة وذات خصائص واضحة المعالم"[2]. فكيف تشكلت الحداثة في أوروبا؟ وما هي الدوافع إليها؟

من الملاحظ جليا في التاريخ الأوروبي تلك الفترتين البارزتين الفاصلتين في نمط التفكير الأوروبي عبر المد الزمني؛ فالفترة الأولى المتمثلة في العصور الوسطى أو ما يطلق عليه "عصور الظلمة" حين كانت فيه السيطرة للكنيسة طاغية على كل تفكير آخر متجدد يبتعد عن مسار تقليدها، إلا أن حلول القرن الخامس عشر الميلادي كان بداية نحو تحريك عجلة الوعي المتنامي شيئا فشيئا، اتجه العقل الأوروبي فيه إلى مسار آخر أكثر تعقلا وتحررا، وبحسب مقولة القديس "أوغسطين": بعد ما كان يقول الإنسان العقيدة سبيلي إلى الفهم أصبح يقول الفهم سبيلي إلى العقيدة"[3] فأخضع الطبيعة للبحث والاستكشاف ودخل بالتالي الفكر الأوروبي إلى الفترة الثانية التي بدأت تظهر وتتسع دائرتها مرورا بعدة حوادث تاريخية رسمت وعي التحول نحو دفعه بحتمية التغيير والتجربة . فأصبح "التطور علاقة قائمة بين مركز قوة وهيمنة من جهة أولى، ومحيط تابع خاضع من جهة ثانية "[4]، مما يعني أنه كان على أوروبا فرض سيطرتها التقدمية

---

[1] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، تر: خليل أحمد، ط/1، 1986، ص:10-11.

[2] – هشام شرابي: النظام الأبوي، ص56.

[3] – محمد سبيلا: المرجع السابق.

[4] – هشام شرابي: مرجع سابق، ص58.

وإخضاع الجميع تحت لوائها باتجاه نظرة تحولية تطورية عالمية، فنرى أن تشكل الحداثة الـــذي دام أزيد ثلاثة قرون مرت بالعديد من المفاصل الإستراتيجية أهمها النهضة في إيطاليا، الإصلاح الديني في ألمانيا، الثورة العلمية (الفلك خاصة)الثورة الصناعية في إنجلترا، والثورة الفرنـــسية . وكما هو يوضح أن كون مجالات السيطرة على العقل الإنساني هموما حين تتقيد قدرته ويُوجه على حساب الأنظمة المتعالية (المتسلطة)، يجد بأن "تاريخ الأفكار قد فرض نفـــسه في مجـــال التعليم والبحث لفترة طويلة بصفته علما م تميزا مختلفا.. فالأفكار كانت ذات معان فوق تاريخية تحمل قوة خارجة عن قدرة الإنسان، مرتبطة بالنظام التيولوجي الميتافيزيقي الكلاسيكي الذي نما وترعرع في أحضان الوحي؛ من توراة، وأناجيل، وقرآن"[1].

وابتداء من حركة الإصلاح اللـ وثرية (1483-1546م) التي حركت العقل وأعطتـــه حقه في التفحص الحر، أطيح بالكنيسة الكاثوليكية . ثم جاءت حركة النهضة في الغرب "لكـــي تعمق هذه الحركة الإصلاحية وتزيد من اكتساب العقل لحقوقه إلى حد الفصل بين الفلـــسفة الاستقرائية التي تفكر انطلاقا من الواقع والعلوم وبين التيولوجيا "[2]وفُتِح باب حرية الـــتـ فكير الديني التي أسست الإنسان الذاتي القائم على علاقة الإنسان بربه بدون وساطة.

وعليه؛ فإن عصر النهضة يمثل تلك الخطوة الأولى الهامة المحركة لعجلة التغيير نحو تصور أخر للعالم، يليه عصر التنوير ابتداء من القرنين السابع عشر والثامن عشر ميلادي "الذي قـــد شهد وضعالأسس الفلسفية للحداثة "[3]، بظهور المنهج التجريبي مع "فرانـــسيس بيكـــون"، والمنهج العقلي مع "ديكارت"؛ بحيث تُعتبر اجتهاداتهم التغييرية نقلا نوعيا للمعرفـــة المرتبطـــة بالأفكار الجوهرانية والماهياتية الأرسطية وكذا الأفلاطونية إلى معرفة قطعت صلتها باللاهوت، فبرزتكرة التقدم والحرية والعقل لتنور الطريق باتجاه عصر الحداثة الحقيقيـــة . وقـــد تـــزعم "إيمانيال كانط" (1724-1804)عصر التنوير معبرا بقوله :" خروج الإنسان في حال كونه قاصرا، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المـــسؤول

---

(1) – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص11.

(2) – محمد أركون: المصدر نفسه، ص12.

(3) – فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص32.

عنها لأن سببها ليس في الذهن بل نقص في أخذ القرار ونقص في الشجاعة، فكن شجاعا واستعمل ذهنك، هذا رصيد الأنوار"[1].

وبحلول القرن التاسع عشر شهدت أوروبا نقلة فعلية حقيقية، تخلصت من قيودها ودخلت بذلك من باب الحداثة الواسع، فأصبحت المركزية للعقل وللتفكير العقلاني على جميع المستويات المعرفية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية؛ إذ نحلل: فمن الناحية المعرفية والفكرية فك القيود الذهنية من وطأة الكنيسة وتحرر عقلي متمرد أدى إلى قلب موازين التفكير بمناهج علمية فصلت بين عالم حقيقي واقعي وعالم تيولوجي ميتافيزيقي كلاسيكي، ودور الإنسانيين (***Humanisme***) الذين رفعوا من قيمة الإنسان.

- من الناحية السياسية : ضحد الكنيسة الكاثوليكية التي سيطرت لقرون على عالم متعالي باعت بواسطته صكوك الغفران، إلى أن حطم الملك "لوثر" في القرن السادس عشر جليد العصب، ودخول مرحلة النهضة بإسقاط الكنيسة الكاثوليكية وطهور البروتستانتية، وكذا عصر التنوير الذي دارت فلسفته حول "الفلسفة السياسية وظهور نظريات العقد الاجتماعي في أشكالها المختلفة : توماس هوبز (1588-1679م)، جون لوك، جون جاك روسو"[2]. فكان هذا العصر الدافع لطرح معارف جديدة نحو المجتمع ونحو العالم.
- التاريخية الاقتصادية: إن جملة التحولات الفكرية والسياسية التي شهدتها أوروبا، والتي أنتجت بدورها حزمة من الثورات كالثورة الفرنسية 1798م "التي أسست الدولة المركزية الديمقراطية التي تقوم على الدستور وحقوق الإنسان "[3]، وكذا الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر التي فجرت وضعية تاريخية جديدة، دخلت بفعلها أوروبا مجال التقنية والمنافسة والتصنيع بحيث تطورت معها وسائل النقل والاتصال . كما لا ننسى جملة الحملات الاستعمارية التي شنتها لقرون عديدة بلدان أوروبا على منطقة الخيرات البشرية والمادية (منطقة إفريقيا) مما زادها انتعاشا اقتصاديا.

[1] – فارح مسرحي: المرجع السابق، ص33.

[2] - المرجع نفسه، ص 34.

[3] – المرجع نفسه، ص 34.

- من الناحية الاجتماعية : وبالتالي نجد أن كل المجريات السابقة قد انعكست إيجابا على تطور المجتمعات الأوروبية وفتحت أمامها باب الرفاهية المادية خصوصا في المستوطنات الاستعمارية، "فظهر التقسيم الاجتماعي للعمل، يضاف إلى هذا نمو ديمغرافي تظهر معه تجمعات حضارية كبيرة فأصبحت الحداثة نمطا حياتيا، وممارسة اجتماعية (***Mode de Vie***)، وواقعا موضوعا قائما بذاته متميزا بالتغيير والتجدد والإبداع"[1].

نخلص بهذا إلى أن الحداثة على حد تعبير "أركون" هي:" بث الحيوية في التاريخ أنها الحركة والانفجار والانطلاق "[2].وهذا ما يمكن رؤيته في المجرى التاريخي الأوروبي الذي أنعشته الحداثة، إلا أن عملية التحديث كمحرك وأساس في السير الحداثي عنها كـ "قوة اجتماعية مستقلة تخضع لقوانينها الداخلية الخاصة، فهي في النهاية وليدة الرؤيا والإرادة البشريين"[3].وعليه فلا يمكن أن نعتبر التقدم المادي السبيل الوحيد إلى الحداثة وإنما ما يدفع إلى هذا تلك الإرادة الواعية المتمردةعلى التقليد و الساعية نحو التجريب والإصلاح "فالتحديث في أكثر مراحله تقدما يتجسد في قدرات محددة في طاقة عالية على التعبئة العامة لجميع الموارد المتوفرة، وفي اتجاه وتماسك اجتماعيين متزايدين، وفي أساليب للضبط السياسي والاجتماعي أقوى وأكبر كفاءة، وفي زيادة معدل إنتاج الثروة ووسائل القوة زيادة متواصلة"[4].

وعليه؛ توصل جملة من فلاسفة ومفكري أوروبا إلى أن الحداثة حملت في طياتها مقومات مهدت لها، حيث نجد فكرة التحول الإيماني الحاصل على المستوى الفكري للإنسان الأوروبي هو العامل الأساسي والفيصل إلى مرحلة جديدة فأصبح:

أ- الإيمان بالعالم الطبيعي: الذي حقيقته القوانين المتحكمة فيه بدل عالم لاهوتي مزيف.

ب- الإيمان بقيمة الإنسان : بأنه معيار الأشياء جميعا فهو الغاية والعامل معا، وهو جوهر التحكم عندما تتفتح مداركه متحررا من عوائقه الخارجية والداخلية عبر التاريخ، فهو سيد قدره بإمكاناته الذاتية.

---

[1] - فارح مسرحي: المرجع السابق، ص:35-36

[2] – المرجع نفسه، ص 48.

[3] – هشام شترابي: أزمة المثقفين العرب، ص38.

[4] – المرجع نفسه، ص38.

ج- الإيمان بالعقل: ميزة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده، والتحول من العقل الاستدلالي الأرسطي إلى العقل الاستقرائي نحو المعارف والمناهج والعلوم.

د- الإيمان بالقوى والروابط الإ نسانية: إيمان الإنسان وعقلانيته في فهم سنن التنظيم الاجتماعي، وتفاعل القوى السياسية، والاقتصادية، والفكرية التي أطلقتها الحداثة وكانت من أجلها شعوب أوروبا تتخلص من قيودها نحو ميدان عالمي[1].

ومنه؛ تمخضت مقومات الحداثة وفق التحول الفكري للإنسان الأوروبي بـ تغير المفاهيم الإنسانية للصيرورة والسيرورة التاريخية، حد تعبير "مارتن هيدجر":" أن الحداثة لم تقم إلا عندما أصبح الإنسان ذاتا والعالم صورة متمثلة، ففي العصور الأخرى الإغريقي والوسيطي المسيحي كان من المستحيل القيام بعملية التطور للعالم"[2].

- الذاتية:

إن العملية الانتقالية للمفاهيم الوسيطية التي طغت على العقل ووضعته في رفوف المخازن قد انطفأت مع ركب الحداثة، التي جعلت من الإنسان سيد نفسه بوعي متأمل تفاعل حقيقي يقظ أظهرها "ميشال فوكو" تحت اسم إرادة المعرفة "بمعنى الجرأة على اقتحام كل المباحث وكل تمظهرات الحية وتعابيرها لمعرفتها على حقيقتها "[3]، فتجسد مبدأ الذاتية بزعامة الإنسان بذاته المستقلة والمريدة للعالم وسقوط عالم الآلهة.

- العقلانية:

إن مسار التحول والتغير الذي فرضته الجرأة عبر أزمة ولوجها وذروة تقدمها غايته الأساسية، ذلك البناء الجديد لفهم الوجود المنحصر باللامعقول والخرافة، والأسطورة، والأفكار التيولوجية. وما استطاع الفكر التملص إلا بانتصار العقل الباسط لفكر مغاير حول الوجود العيني والمحسوس، وفق الإيمان المترسخ بمبدأ العقلانية أصبحت العقلنة تسود كل أنواع الفكر ومجالات الحياة.

---

[1] – محمد سبيلا: دفاتر فلسفية.

[2] – المرجع نفسه، ص90.

[3] – فتحي التريكي ورشيدة التريكي: المرجع السابق، ص21.

- عقلنة الفكر العلمي:

فقد أعطى الاهتمام الأكبر للعلم الذي أصبح بعيدا عن الأفكار الدينية والسياسية ليشق العقل التجريبي والبرهاني طريقه نحو منهجية تفكيرية علمية جديدة، وهذا ما أكده "هيجل" (1770-1831) "أنه لا يمكن للحقيقة أن توجد إلا على وجه النسق العلمي الذي تنتم فيه"[1]. فتقترب الفلسفة من العلم لتكتمل صورة المعمقة وهذا ما نجده في الفلسفات الماركسية والوضعية...الخ.

- عقلنة الفكر السياسي:

ابتعاد السياسة عن المجالات الدينية والتفكير الميتافيزيقي جعل منها محط اهتمام فلاسفة العقد الاجتماعي وعصر التنوير الذين جردوها من الهالة القدسية بظهور الدولة الديمقراطية العلمانية الحديثة.

- عقلنة القول التاريخي:

وهو بتحول الفكر والتصور القائم على أساس بداية التاريخ مع مولد المسيح، وصلبه، ونهايته بعودة المسيح، فكان لابد من اعتماد أساس "المعقولية في فهم وتشخيص الماضي لفهم الحاضر والعمل على تغييرها "[2]. وعليه ظهرت فلسفات التاريخ كفلسفة "فوكو" (1668-1744م)، "كون ورسيه"، "هردر"، و"هيجل".

- عقلنة القول الديني:

بحيث أصبح النص الديني قابل للفهم العقلاني من خلال القراءات النقدية للكتاب المقدسة، بادر اليها سبينوزا و"ما دعى إليه فلاسفة الأنوار حق الإنسا ن في التفكير في المسائل الدينية بحرية.

وعلى أساس البناء القاعدي الذي ترسخ إيمانه العقلاني الصانع لذاته بذاته انقلبت موازين القوى على صعيد الوجود الإنساني سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا فبنت الحداثة قاعدتها الحتمية، كما يستمد الجانب الفكري العقلي بناءه الفوق ي مع سائر التحولات التي مست

[1] - فتحي التريكي ورشيدة التريكي: المرجع السابق، ص40.

[2] – المرجع نفسه، ص41.

مفاهيم الكون، والمجتمع، والإنسان، والتاريخ، والدولة، ...الخ. فكانت الحداثة الفكرية الرائـــد الفعلي في عمليات التغيير والتحولات الجذرية، وصرف العملة الحداثية الحقيقية.

المبحث الثاني: الحداثة والعرب

كيف استقبل العرب والمسلمون الحداثة الغربية؟

وبمحاذاة التاريخ الأوروبي المنتج للحداثة عبر تعاقبات تاريخية متباينة، نجد الفكر العربي والإسلامي يطرح مشكلة تواصله الحضاري أمام الصيرورة الكونية المتسارعة؛ إذ يوضح الأستاذ "عبد الله العروي "الوضع العربي قائلا :"ما يعيشه ا لوطن العربي من تأخر ثقافي في متحصل من ثقل مواريث التقليد والنظرة السلفية وضعف تشبعه بقيم الحداثة (...)"[1]. فكان على جملة المفكرين والنقاد والمؤرخين العرب والمسلمين عاتق إخراج الوعي العربي الإسلامي من ركوده الفكري، ومحاولة إدماجه عبر حلقات التطور والتحول العالميين.

فحُزمة الصفات التي وُصف بها العالم العربي والإسلامي الراضخ لعمليات تحديث اضطرته لمجاراة العالم من حوله، بغية الانزياح نسبيا من بؤرة القديم البالي، كصفة الحداثة المعطوبة أو المعاقة الملفقة، أو الحداثة النصفية؛ إذ نجد "أركون" يحلل قائلا:"إننا نسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج وارفه أنماط المعيشة، ونتشبث في نفس الوقت بآراء وأفكار وتخيلات واعتقادات تسلمناها من الماضي دون أي تساؤل حقيقي، وهكذا تختلط الأمور "[2]، فالعالم العربي والإسلامي لم يدخل الحداثة إلا من باب التجهيزات الأوروبية الناتجة عما توصلت إليه تقنيا لكي يوفر العرب لأنفسهم متعة الرفاهية المادية دون عناء منهم ينجم عن تدارك حقيقي صانع للحداثة.

فإذا كانت الحداثة إنتاجا غربيا، كان على المجتمع العربي أن يتلون بأفكار حداثية تتأقلم ومعطيات تاريخه وأصوله الم وروثة، فقد برهن العالم على نشوء حداثات لا حداثة واحدة، كما جرى لليابان والصين اللتان قامتا من رماد نحو تقدم حداثي مبهر.

وعلى حسب ما توصل إليه الفيلسوف الفرنسي "هنري لوفيفر"في تحليله لمفهوم الحداثة وتراتبيتها هناك موجة تفخيم لهذا المفهوم أنتجت ما يسمى ب "الحداثوية" (***La Modernisme***)، والميول الحديثة، وظهرت الحداثوية؛ أي عبادة الجديد من أجل

---

[1] – عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/1، 2009، ص147.

[2] – فارح مسرحي: المرجع السابق، ص48.

الجديد بتروع صنمي"فيشوي" (***Fétichiste***). ومع نهاية القرن التاسع عشر ظهرت فكـــرة "الأسلوب الحديث" (***La Moderne Style***)[1].

وكان هذا ما يمكننا التماسه عند العرب حين أخذوا بالجوانب الرديئة التي اضـــمحلت فيها الحداثة أوروبيا، فأصبحوا حداثويين عبدوا الجديد من أجل الجديد فقط على حـــد تعـــبير "لوفيفر". فلم يتعقل العرب الحداثة وإيماناتها المرسخة من أجل التغيير الحقيقي والأصيل، فكانوا طُعما لأفكار مدسوسة في وعيٍ للمزيف، لكن المشكل الذي يطرح نفسه بإصرار، لماذا يعـــاني العالم العربي والإسلامي من صعوبة التأقلم والاندماج الواعي لموجات التحول والتقدم العالميين؟ وما هي سبل التخلص نحو التغيير؟

يمكن أن نجد ترجمة الأزمة العربية التي طرحتها الحداثة الأوروبية عند وصولها إلى أقطار العالم العربي والإسلامي متمثلة فيما استنتجه المفكرون العرب، من خلال تحلـــيلاتهم الهادفـــة للخروج بالوضع، فتبلورت إشكالية الحداثة أمام التراث، إذ نجد مفكرا كبيرا كـــ "محمد عابد الجابري" خلال إطلاعه الواسع على التراث العربي والإسلامي وكذا اهتماماته بدراســـة تكوين العقل العربي عموما، يرى تعرقل العرب في اندماجهم بالحداثة يكمن أمام تراثهم المبجل الذي يحمل في طياته أمجاد الماضي وما أنتجته أفكار كانت ولا زالت تتعايش الواقع العربي مع كل الحركات التحويلية والتطورية التي يشهدها العالم من حـــولهم؛ إذ يقـــول الجـــابري :"... يتناوب الماضي مع الحاضر على مساحة الوعي العربي، بل قد يُنافس الأول منها الثاني منافـــسة شريرة حتى يبدو وكأنه هو نفسه الحاضر ..."[2] فالخلط الزمني وعدم الفصل بـــين الماضـــي والحاضر هو السبب الذي يرجع إليه الجابري ركود العرب الفكري، فعليهم الاســـتفادة مـــن المخزون التراثي الهائل بمحاذاة انفتاحهم على المفاهيم والمعارف التي تجاوزتها مـــسيرة المجتمـــع الإنساني، فتقديس الماضي هو إهمال للعقل المنتج لمحركات التغيير . وعليه يـــشخص الطبيـــب النمساوي "فرويد"الوضع العربي قائلا :" إن الإنسان المريض هو الإنـــسان الـــذي لم يُـــصف حساباته مع الماضي، هو ذلك الإنسان الذي يظل أسير مراحل سابقة لأنه لم يتمكن من حسن التعامل معها، فالمريض هو الذي يعيش الحاضر كما لو كان تكرارا لأحداث سابقة علمـــا أنّ

---

[1] – هنري لوفيفر: ما الحداثة، دار بن رشد للطباعة، ط/1، 1973، ص15.

[2] – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، د/ط، 1984، ص44.

التاريخ لا يعيد نفسه "[1]. وبهذا المنظور يقاس على العرب ابتعادهم الفكري عن أي تقدم مما يصعب عمليات التواصل مع مجريات الظروف، والأحداث الدولية المعاصرة.

ومن جهة أخرى، يحلل مفكرون آخرون الأزمة العربية الإسلامية في مواجهتها الحداثة من خلال "ذلك الوعي المتنام منذ القرن التاسع عشر للتفاوت الفادح على كل مستويات الوجود التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية "[2]، فقد مثل هذا الوعي إما صفة الدفاع أو الهجوم ، انطلاقا من تقديسه الأعمى للتقليد التراثي، فكان يدافع بأمجاد الماضي وما خلفه من إبداع فكري، وفي نفس الوقت يهاجمون كل جديد في يدفعهم إلى ركب التقدم والتغيير مبررين ذلك بفشل أوروبا في مشروعها الحداثي دون دراسة نقدية تلم عن فكر واع وناضج. فـ"هشام شرابي" يبين أن "الاختلاف في وجهات النظر بين الأوروبي والعربي؛ فالأوروبي الذي يتموقع في ما بعد الحداثة وتجاوزه للحداثة، أما العربي فهو يرى أن الأوروبي ما زال في موقع الحداثة"[3].

وحسب هذه الرؤية غير المدركة للمسار التقدمي الأوروبي وكذا العالمي على أساس مفهوم تمييه أفكار تقليدية جامدة برر العرب تأخرهم بزعم الفشل الأوروبي للحداثة، فتغلب التخوف على الطموح العربي من ركب الحداثة، ولكن لماذا هذه المواجهة التي أساسها الخوف؟

لربما كان التخوف من الحداثة الغربية هو الدافع لذلك التعلق الهائل بصنائع الماضي وتخوف من طمس الهو ية العربية، والإسلامية في الآن نفسه، من خلال طرح مسألة الهوية التي تربط حضور الشعب بماضيه وما صنعه من حضارة وثقافة قائمة اجتماعيا وسياسيا على حسب تحليل "فتحي التريكي" و"رشيدة التريكي"؛ اللذان حللا الوضع على أن "التراث إذا لم يقترن بالتغيير الثقافي، وبحركة النفي والتحول، أي إذا لم يتجه نحو النظرة المستقبلية يصبح جثة هامدة ستأكلها حتما ديدان الفناء"[4].

---

[1] – محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص598.

[2] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، تر: د/ خليل احمد أحمد، ط/1986، ص38.

[3] – محمد سبيلا: دفاتر فلسفية.

[4] – فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص25.

إلا أن هذا التغيير الذي أخل بكل الموازين المفهوماتية والمعرفية لدى الإنسان العـــربي، الذي يُقال عنه أيضا "إنه يعاني أزمة التوصل والثبات ويعيش اندثار الهوية في التجـــزؤ، ومعطيـــات الانتماء وهو ما"[1] ساهم في عدم التوصل إلى فهم قيم للحداثة الآتية لإخراج العالم من قيـــود التعصب والجهل والتقليد بفكر تسوده العقلانية وانطلاقة الذات نحو التحرر.

إذن؛ فنحن بحاجة فعلا إلى هذه الحداثة وإن كان صنعها غربي، فإن أحشاءها عربية بما يشهده التاريخ من تقدم حضاري كان على يد "ابن رشد"، و"بن الهيثم"، و"ابن خلدون"،... وغيرهم ممن صنعوا حضارة عالمية بفكر إنساني شامل أنتج أفكارا خالدة، "فتحديث نمط عيشنا هو تأصيل لكياتنا، لأننا كنا من الذين قدموا للعقل مقوماته، وهو انفتاح لحضورنا لأننا نريـــد من حاضرنا أن يكون دعوة للمستقل ولعودة الماضي"[2].

ومع بداية ثلاثينات القرن التاسع عشر بدأت بوادر ولادة نهضة فكر جديد يريد التروح إلى مواجهة الحداثة المادية والعقلية والثقافية، إذ نجد "رفاعة الطهطـــاوي (1800-1877)" في كتابة "تخليص الإبريز في رحلة باريس "، أو ديوان "النفيس في إيوان باريس " يحاول إقامة حد بين ما يمكن أن نتعلمه من الغرب وبين ما علينا أن نهمله، وهذا بعد أن تعرف علـــى أنمـــاط الحداثة عند زيارته لفرنسا . ففكرة مواجهة المدنية الحديثة أصبحت ملحة أمام مجتمعات عربيـــة إسلامية منطوت على نفسها بما تحمله من عقائد استخلصتها سابقا من الدين الإسلامي وصنعت بها أغلالا قيدت طرق مسايرتها وتطورها نحو التغيير الدائم و المتجدد

ثم جاء "جمال الدين الأفغاني (1839-1897)" بأفكاره التي تؤكد علـــى ضـــرورة الفهم الصحيح للإسلام، حيث مثل الإسلام مثل الفروة المقلوبة؛ معتبرا أن الإسلام بريء مـــن عقول المسلمين الفاسدة ونظرتهم الخاطئة والمغلوطة، فالإسلام هو دين عقلاني يحمل كل ببذور التقدم شرط أن نفهمه جيدا . وفي سنة 1882 انظم الأفغـــاني إلى الـــشيخ "محمـــد عبـــده (1849-1905)" وأسسا مدرسة باسم "تجديد الاجتهاد" باجتهاداتهم لفتح باب التعدديـــة والخلاف في الرأي نحو إشكالية التقدم والتأخر.

---

[1] – فتحي التريكي، رشيدة التريكي: المرجع السابق، ص 25.

[2] – المرجع نفسه، ص32.

وبعد وفاة "محمد عبده" توالت الاجتهادات المناهضة للإسلام في مواجهة المدنية الحديثة على يد العديد من المفكرين العرب والمسلمين الذين توسعوا في دراساتهم واختلطوا بـــالعقول الغربية الصانعة لفكر الحداثة، كأمثال "رشيد رضا (1869-1925)"، "مصطفى عبد الرزاق (1885-1946)"، "طه حسين (1889-1972)"، وغيرهم أجمعوا على ضرورة الانقلاب المعرفي لفكر العربي الإسلامي برؤية جديدة للإسلام في ضوء علمنة العالم، إلا أن المجتمع العربي الإسلامي انشق إلى اتجاهين لحد الساعة في صراع يعرقل عجلة التقدم . فالاتجاه الأول من المجتمع ارتبط بالحداثة الأوروبية ماديا وفكريا، والاتجاه الثاني ظل متمسكا بالرؤية الدينية للعالم، وبتأصيل أصوله الإسلامية في جميع ميادين الحياة رافضا ما أسماه بـــ "التغريب الفكري"؛ الذي جلبته الحداثة الغربية اللاأخلاقية فكانت نتيجة ذلك انعكاس مزدوج أو ضـــدي في تكـــوين شخصية حيث تأكد الحاضر والماضي في آن واحد، لا تريد الاستغناء عن الحداثة وما جلبته من متعة العيش ولا تريد الابتعاد عن تقاليدنا البالية وأفكارنا الأصولية . واستمر هذا التـــشنج وزاد حده مع ظهور الحروب الأهلية والأزمات الاجتماعية، و لم يتخلص منها حتى العصور المعاصرة، بل تفاقمت وطأة الصراع الفكري على يد الحركات الإسلامية كالسلفية ليظل النظام المعـــرفي اللاهوتي مستبدا على الجهاز المدني الإسلامي الأصولي متناسيا كل الانقلابات الحادثة على مدى ثلاثة (03) قرون، نزعت فيها اوروبلباس الفكر الميتافيزيقي واللاهوتي لترتدي بفضل الحداثة حلة العقلانية المكرسة من أجل الوعي المنفتح والمتجدد.

فعلينا قلب المفاهيم وتجديد أنظمة المعرفة من أجل قراءة فعلية وجديدة للواقع المعـــاش والخلاص نحو مستقبل تصنعه روح النقد والتجدد المستمر لفكر مجتهد على الدوام.



الفصل الثاني

إشكالية الاجتهاد ومسألة الحداثة في الفكر الإسلامي

المبحث الأول: إعادة قراءة التراث الإسلامي

إنّ ما يمكن رصده عبر هموم المفكرين العرب والمسلمين هي تلك المعاناة الجامعة بينهم حول إشكاليات قراءة التراث العربي الإسلامي، وكيفيات تناوله بالاشتغال عليه وفق منهجيات حديثة تربط بين حمولته الضخمة المنبثقة من ماضيه العتيق الذي أبدع لنا لغة وبلاغة وبيان، وكذا علوم دينية، وفقه، وعلم كلام والتفاسير، ...الخ، وبين حاضره المضطر لمجاراة كل مستحدث يتغير بتغير الأزمنة والعصور، ولذا فقد كان على كل قراءة أن تكون "قراءة واعية في مجال من مجالاته، فالقراءة التي تعكف على مجال ما عكوفا منغلقا تعجز عن اكتشاف الدلالات الحقيقية لتجزأته المعرفية"[1].

إلا أن الخطاب الفكري قد زاد اتساعا حول مسائل التراث والإسلام، حيث كثرت الإسهامات العلمية الدراسية للقضايا الفكرية العربية والإسلامية، بطرق حداثية تأسست بروح النقد المجددة، والتأصيل الممارسة، حيث أنجت لنا مفكرين من الطراز الأول كـ "نصر حامد أبو زيد " المشتغل على إشكاليات القراءة وآليات التأويل، إذ نجده في هذا الكتاب الذي عنونه كما أسلفت يدعو القارئ المعاصر لأنماط الحداثة الفكرية المحددة بعدم الوقوف "عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل عليها أن تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي، وفي أي مجال معرفي رغم ما تعانيه القراءة من وجود ثقافي تاريخي إيديولوجي ومن أفق معرفي وخبرة محددين "[2]. فكان بذلك على الفكر النقدي المعاصر تجاوز كل المفاهيم والأطر، وكذا المناهج المعتادة والتقليدية ليندمج بروحه العربية الإسلامية في جسد التغير العالمي.

ورغم تعدد الأسماء الدراسية لمجال التراث والإسلام نجد مفكرنا "محمد أركون" ذو الثقافة المزدوجة بين إعجاب للمناهج الغربية الحديثة للعلوم الإنسانية والمجتمع وما توصلت إليه من سمو في مجال البحث العلمي، وبين دراسة متأصلة في التراث العربي الإسلامي بجذوره التي أنتجت فكرا إنسانيا عالميا، باتت أفكار التقليد المجمدة للفكر العربي الإسلامي في ظل عصر

[1] – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط/6، 2001، ص 5.

[2] – المرجع نفسه، ص 6.

تتلاحق فيه التغيرات، فبين هذا وذاك نلمس تلك الغيرة الأركونية المنكبة على التجديد واللحاق بالآخر بروح تأصيلية تأسيسية، فكان على عاتق مفكر من هذا النوع الاشتغال على أصعب المواضيع عبر مسارها التاريخي الطويل والعتيق، وهو شائكة الاجتهاد باعتباره امتدادا وانقطاعا لابد من تناقضه في عصر مضطر لذلك، فكيف يرى "أركون"ذلك؟ وما هو تحليله لمفهوم الاجتهاد أمام صراعات الحداثة الفكرية والمادية؟ وهل يمكن اعتبار أركون مجتهدا بعرضه الفكري لمشروعه النقدي للفكر الإسلامي؟

1- الخطاب الديني والحداثة:

لقد رأينا في الفصل السابق درجة الاصطدام الحضاري بين غرب منتج لفكر حداثي عصف بالفكر الإنساني عموما، وبين فكر عربي إسلامي لا يزال يتخبط في أفكاره المسيطرة في ظل حداثة ثقافية ومادية جارفة، مما أنتج في أواخر القرن الماضي جملة من الخطابات السلفية والإصلاحية، وكذا القومية، والليبرالية، والاشتراكية ... التي شكلت مفاهيمها المتعددة اجتهادات للخروج من الأ زمة العربية الإسلامية أمام الحداثة العالمية، بتعقيداتها المكرسة للعقلانية والفكر النقدي خصوصا . هذا ما ألح على المفكرين ضرورة الاجتهاد والتأويل لأن الحداثة كما عرفها "أركون" قائلا:" إنها موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التيسيتخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع "[1]. وإذا رجعنا لتعريفها بمفهوم مفكر آخر كـ "الجابري"الذي يقول عنها :"الحداثة خاصرة تاريخية ، وهي كل الظواهر التاريخية المشروطة بظروفها، ومحدودة بحدود زمنية ترسمها الضرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى.."[2].

هذا ما يجرنا إلى الاجتهاد في مسائل التراث الديني أو (السّني) التي أصبحت مفيدة للفكر العربي الإسلامي، لهذا يعتبر "أركون" النقد كإنتاج حداثي "امتدادا للاجتهاد السابق كما تجلىتثليه وقطيعة معه في ذات الوقت "[3]، فكان علينا حشد كل الأدوات والمناهج لدراسة

---

(1) - محمد أركون. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. دار الساقي. ط/1، 1991، ص 4.

(2) –التراث السني : اسم السنة الذي أطلقه أركون على التراث العربي الإسلامي الشامل لجميع المذاهب من سنة وخوارج وشيعة دون استثناء

(3) – محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 5.

واستيعاب التراث الديني، ومقاربة الإسلام للحداثة رغم أن الإسلام هو المنتج الأول للحظة الحداثة والممثل لها، إذ يواصل "أركون" تعريفه للحداثة بأنها "تعني الحركة والانفجار والانطلاقة، فالإسلام في زمن النبي ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيرا، بل وتغيرا جذريا بالقياس إلى ما قبله "[1]. إلا ان صعوبة طرح الموضوع تطلبت وضع إستراتيجية معمقة حاول من خلالها "أركون" رسم خطوط مشروع يتجه إلى مواصلة الاجتهاد الكلاسيكي عبر امتدادات وانقطاعات نحو نقد شامل للعقل الإسلامي، هذا النقد الذي يعني به "النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع وخصوصا مفهوم المتخيل، أو الأسطورة، أو الحقائق السسيولوجية الضخمة، فهذه الأشياء تلعب دورا في تاريخ المجتمعات وحياتنا أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقية"[2].

ينطلق "أركون"في مشروعه الفكر ي من منبر غربي يمثل قمة البحث العلمي لديه في دراسات الأنثروبولوجيا والتاريخ، وآخر ما توصلت إليه يد كلود "ليفي ستراوس"، "غان بيير فيرتان"، "جورج بالانديه"، "جورج دوبي "، "روبير مانرو "، "جاك لوفوف "، "سيربوردبو"...الخ، إذ يرى فيها دراسات اهتمت بتصورات الناس الذهنية وخيالاتهم، وما لم يُنتبه إليه من قبل المفكرين الكلاسيكيين خصوصا – الدراسيين الإستشراقيين- فكانت أفكارهم تلهم مفكرنا وتجره كلما تجاوزت أفكارهم ذلك التفكير الميتافيزيقي، وابتعدت عن التقليد والمفهوم التيولوجي - السكولاستيكي المسيطر .فنجد دراسات المفكر الأمريكي ذي الأصل البولوني "ميلتون روكيش" الذي أخذ عنه مفهوم العقلية الدوغمائية -التي سنتناولها لاحقا - وإعجابه بآخر ما اشتغل عليه . كما ويصرح "أركون" أن الدافع والمرجع الأول له في دراسته المتجهة نحو نقد العقل الإسلامي هو المستشرق "جوزيف فان إيست" الذي صدر عنه مصدرا ضخما كان بين سنة (1991 و1997)، حيث رأى فيه "أركون" أفكارا أضاءت مشروعه قائلا:" إني أستنتج منه عدة دروس منهجية ومعرفية لا تقدر بثمن، فهو يربط بين تاريخ اللاهوت أ(تاريخ علم الكلام و)بين الفئات الاجتماعية، والسياقات السياسية والثقافية المتنوعة والمتغيرة، والتي كانت سائدة آنذاك في القرون الهجرية الأولى، فهو يقطع المقولات

[1] – محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، العدد/59-60، 1989، ص 43.

[2] – محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 5.

التجريدية المضجرة لتاريخ الأفكار المثالي، كما ويقطع الصلة منهجيا ومعرفيا مع طريقة "هنري لاورست" في التحدث عن الفرق الإسلامية .. بخلاف "جوزيف فان إيس " الذي اعتمــد لأول مرة منهجية علم الاجتماع التاريخي "[1]، فكان أمام مفكرنا ادفعا كبيرا اضطره لخوض دراسات نظرية تطبيقية تحاول تحريرنا من التصورات الضيقة والموروثة بصفتها حقائق لا تقبل النقـــاش، وتفتح المجال لتصور جديد عن الإسلام والتراث، إلا أن دعائم "أركون" كانت مختلفة ومتنوعة، فلم تكن مرجعيته مقتصرة على العملية الحديثة والمعاصرة، وإنما استقى وشبّع أفكاره الثائرة من التراث العربي الإسلامي بطريقته في التفحص والبحث والتي تمثلت في "فهم كــل المنتجـــات الثقافية العربية بما فيها الأدب من الناحية السسيولوجية، والأنثروبلوجية، والفلسفية، هو الـــذي أحاول تنفيذه والإحاطة به "، فكانت هذي دعوة إلى قراءة جديدة لتراثنا تبتعد عـــن التقليـــد وتدفع إلى السير قدما نحو واقع لابد من اعتراك ماضيه قبل حاضره، إلا أن مـــسار "أركـــون" الفكري يصرح بإعجابه الشديد عاطفيا وفكريا بمن خصص له دراسة شاملة تمثلت في رســـالة الدكتوراه، وهو التوحيدي صاحب القول المشهور : "الإنسان أشكل عليه الإنسان "، حيث قال بشأنه:" إنه يؤثر علي أي مفكر بعينه، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثر على مـــساري الفكري أ, يوجهني ويسيطر علي، فبعضهم سيطر عليه "مركس"، والبعض الآخـــر "نيتـــشه"، والبعض الآخر "فرويد"، (...)، والبعض الآخر "هيجل" أو "كانط"،...الخ. أما أنا فلم أتـــأثر بالأشخاص إذن، اللهم إلا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مرُ السنوات، أبو حيان التوحيدي (...) أشعر من الناحية النفسية، من الناحية العاطفية والشخصية بالـكثير من أواصر المودة والقربى مع أبي حيان التوحيدي (...) هو أخـــي التوأم هو أخي الروحي، أخي في الفكر، إني أحبه، أحب هذا الإنسان، أحبه كشخـــصه (...) هكذا تجد أنه إذا ما سألتني عن شخص أثر علي، أو بالأخرى عن شخص أشعر بالتوافق معـــه والتطابق مع شخصيته فإني أقول لك الـ توحيدي يمكنهم أن يحرقوني معه، فلا أعتـــرض!..."[2]. وحسب هذا نلمس روحا عربية استقت من التاريخ العربي الإسلامي إشراقها الفكري لتدعمه بدراسات تحاول كشف أنماط الحداثة المتأصلة في جذور أضمرها تراب التدهور والمنسي، فهذا

---

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 47.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:253-256.

ما حاول تبيانه من خلال رسالة الدكتوراه حول "ابن مسكويه" و"التوحيد"، أين أبرز مــواطن الحداثة الفكرية والنزعة الإنسية السباقة لعصورها الغربية المنتسبة إليها.

إذن؛ فالحشد الفكري والأدواتي المزدوج بين فكر عربي عريق تأصلت فيه عقول أنتجت وعيا حداثيا زادت الإسلام تفتحا، إلا أنه مطمور بين طيات التاريخ، وبــين أدوات ومنــاهج غربية تشبعت بها العلوم الإنسانية من دراسات أنثروبولوجية متطورة، وتأملات فلسفية تاريخية نحاول أن نرصد تصور "أركون" للتراث والإسلام في ظل نظرة معاصرة تبتعــد "عــن القــيم والتصورات التي بقيت حتى اليوم،متعالية (***Transcendantales***)ولكننا نأمل في المقا بــل أن نعيد تنشيط الفكر الإسلامي، وذلك بأن نغرسه في أرض أكثر صلابة للمعرفة الإيجابية"[1].

3- مفهوم التراث لدى "أركون":

إنّ تشكل مفهوم "التراث" لدى مفكرنا لا يمكن أن نراه بنفس منظار معاصريه المهتمين الآخرين بمجال التراث، رغم أن هذا الأخير قد أصبح إشكالية أمام تحديات الحداثــة، هــذه الحداثة التي تزايدت في القرن التاسع عشر لتوقظ درجة الوعي، وضرورة خوض معترك الواقع المتسارع نحو التغيير، وكذا تحديده نتيجة على حد قول "أركون":" لظاهرة التفاوت الفاضــح وعلى كل مستويات الوجود التاريخي ما بين المجتمعات الإســلامية والمجتمعــات الغربيــة"[2]، وبالتالي غمرت الدراسات مجال التراث "فانتفت نظرتنا السكونية إلى التراث لتحل محلها نظرة ديناميكية"[3]، كما يراها "أدونيس" بتعدد المفاهيم واختلاف الأفكار والمناهج.

فقد لاحظ المشتغلين عليه حداثة كلمة "تراث" برجوعهم إلى المعاجم اللغوية الــتي لا تحمل معنى لكلمة "تراث" قديما، ولم ترد في القرآن الكريم إلا بمقصود مغاير "فقــد وجــدت الكلمة (تراث) تحت مادة (ورث) بمعنى الورث للمال والمجد، وكلمة أخرى مشتقة (ميراث أو

[1] – الحداثة في المجتمع العربي، القيم، الفكر، الفن، مجلة أساتذة، مجلة مواقف، دار بدايات، 2008، ص 36.

[2] – المرجع نفسه، ص 38.

[3] – نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة، ص 227.

التراث: أي ما خلفه الرجل لورثته، وهو مرادف للإرث والورث "[1]. فلم يستعمل العرب كلمة "تراث" إلا قليلا[2].

أما في القرآن فقد جاءت في قوله تعالى: ﴿L³ Ntri f 8C AGBj @aepia f Bjee﴾[3]، وكان المقصود بالتراث هو الميراث.

إذن؛ فكلمة "تراث" إن لم تكن حديثة المنشأ فهي معاصرة لما يرادف كلمة الثقافة، أو ما اشتمل عليه ماض معين لشعب معين، فـ "الجابري" يضع مفهومه للتراث قائلا: "... المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر: هو بصورة أساسية العقيدة والشريعة، واللغة، الأدب، الفن، الكلام، الفلسفة والتصوف ...الخ، وذلك قبل عصر الانحطاط"[4].

أما "حسن حنفي" يرى أن "التراث هو كل ما وصل الينا من الماضي داخل الحضارة السائدة"[5] وبالتالي يترتب معنى التراث وفق كل ما ينسب إلى الماضي من صنائع - فكرية إنسانية تشكلت عبر الزمن.

أما ما يميز نظرة "أركون" للتراث عن غيره هو ضم كل ما يحمله الماضي المشكل للتراث الإسلامي خاصة، سواء أكان تراث مكتوب، أو شفوي، أو شعبي بدون الانكباب على جانب أو فئة معينين يمثلان هذا التراث، وهذا ما اسماه بـ "التراث الإسلامي الكلي أو السّني"[*] (***La Tradition Islamique Exhaustive***) الذي حدد به "أركون" مفهومه الخاص للتراث الإسلامي وقصد به تجاوز كل المفاهيم الأخرى المقيدة لمفهوم التراث داخل نمط

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب، م.س، مج3، ص 907.

[2] – فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون، مرجع سابق، نقلا عن: عبد المجيد بورقة، الحداثة والتراث، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 1993، ص 26.

[3] – سورة الفجر: الآية 21.

[4] – فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون. ص 26

[5] – المرجع نفسه، ص 18

[*] –التراث السني بحيث لا يعني (بالسنة) هنا المذهب السني فقط وإنما يعني ما كان من (التراث السني، والشيعي، والخارجي وكل تفرعاتها العديدة) نقلا عن هامش المترجم هاشم صالح: الفكر الإسلامي قراءة عملية، مرجع سابق، ص17

تقليدي حصري. وما كان "أركون" قد توصل إلى هذا المستوى من التحديد الخاص للتـــراث الإسلامي الكلي أو ما ألحق به تسمية "السنة الإسلامية الشاملة " إلا بعد ما ترتب لديه مستويين آخرين مثلا مفهوما مغايرا ومناقضا للمفهوم الحقيقي للتراث الإسلا مي، فقد وجد "أركـــون" كثرة استخدام التراث لمعنى التراث الإسلامي المقدس والمثالي، أو المتعالي والذي شمل كل التراث الإسلامي منذ لحظة التأسيس، إضافة إلى ما أنجز عليه من "انقلابات فكرية أو حياتية كإدخال الفكر اليوناني كحداثة كلاسيكية مستجدة "، والتي ترسخت شيئا فشيئا "إلى تـــشكيل تـــراث موصوف بأنه إسلامي "[1]، إلا أنه سائر في الطريق المستقيم للأرثودكسية المعبر عنها من قبـــل كل جماعة سنية، شيعية أو خوارج اعتقدوا بتعاليمه ومثاليته، أما المستوى الآخر لمفهوم التراث السائد أيضا فمثله التراث بالمعنى الأنتولوجي و"هو الذي يعني ك ل العادات والتقاليد الـــسابقة على الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام"[2].

إذن: فمن أين أنشأ "أركون" كل هذه المستويات لمفهوم التراث؟، ولماذا هذا التصنيف المميز؟

يمكن أن نلمس جليا مع "أركون" تلك النزعة الأنتروبولوجية التي قادتـــه إلى الـــتفكير في دراسة مغايرة للتراث الإسلامي باتجاه إعادة قراءة هذا التراث بنظرة حداثية علميـــة، وفـــق مناهج تكشف عن خبايا السيرورة التاريخية، وتبحث في مسائل التغير والتحول، محاولة الابتعاد عن التكرار والتقليد اللذين انغمسا فيهما الفكر العربي الإسلامي.

وعليه؛ وضع "أركون" بعض المفاهيم الإجرائية الخاصة به، والتي حدى مـــن خلالهـــا ورسخ دراسته في الفكر الإسلامي العربي الإسلامي بإستراتيجية نقدية.

أ- مفهوم المفكر فيه (*Le Pensé*):

أو الممكن التفكير فيه، وهو ما دل عنه "أركون" على فترة زمنية معينة كان فيها التفكير محدوداومقصورا وفق متوى عقلي ولغوي ممكنين لأمة معينة . وهذا ما يجرنا فورا للـــدخول في "المستحيل التفكير فيه".

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي- قراءة علمية-، مرجع سابق، ص:17-18.

[2] – المرجع نفسه، ص 18.

ب- المستحيل التفكير فيه:

والذي ترتب إما عن نظام معرفي كان سائدا، أو عن طراز تلك العقلانية الخاصة بالنظام الاجتماعي الذي فرضته المسائل التيولوجية الكبرى، والتي نوقشت بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، أي الثامن والعاشر ميلاديين، إذ يقول "أركون": "أنها بقيت - هذه المسائل - على حالها كما تركها الأشعري بالنسبة للسنيين ثم ابن بابويه وأبو جعفرالطوسي بالنسبة للشيعيين..."[1] ومن بين المسائل التي اتسعت فيها مساحة المستحيل التفكير فيه والمحددة بداياتها عند "أركون" منذ فترة الحكم الأموي قائلا: " نقصد...مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، مخلوق هو أم معاد خلقه، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال، ... وكل هذه المسائل العديدة والتساؤلات لم تمس إلا مسا خفيفا من قبل الفكر القروسطي أو البحث الأكاديمي الاستشراقي (الذي اهتم بدراسة تاريخ النص القرآني ونقد الحديث)، وكل هذه المسائل والتساؤلات تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلامي (الأرثوذكسي)"[2].

ج- مفهوم اللامفكر فيه (*L'impensé*):

فهو ما يقصد به "أركون" كل ما لا يمكن للفكر الإسلامي أن يفكر فيه وهذه الساحة أهم وأجل شأنا مما كان قد فُكر فيه، وما هو إلا تراكما للمستحيل التفكير فيه عبر التاريخ المتعاقب نتيجة الأسباب الدينية أو السياسية أو الاجتماعية، أو غيرها.

إذن؛ فـ"أركون" يضع إستراتيجيته النقدية كقوة وفعالية يعتمد عليها من خلال بلورته لهذه المفاهيم الإجرائية الثلاث، لانطلاقة منهجية تعمل على إعادة قراءة هذا التراث، وكسر كل القيود التي تراكمت طيلة الأربعة عشرة قرنا الماضية، وعلى حسب تعبير "هاشم صالح" "فإن محمد أركون يفكر اليوم –أو كان يُفكر - بكل ما لم يُفكر فيه الفكر العربي الإسلامي

(1) – محمد أركون:" الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 19.

(2) – المصدر نفسه، ص 19

طيلة أربعة عشر قرنا من الزمن، وبكل ما فكر فيه أيضا لكي يدرسه وينقده من الـــداخل "[1]، وكأنه يفتح مجال الاجتهاد والتأويل كعملية فلسفية نقدية تستمد قوتها مما تـــستخدمه العلـــوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وبالتالي إعادة النظر في كل ما يعرقل التقدم الفكري للخطاب العربي الإسلامي، والتي يحددها "أركون" بثلاث خطابات منافسة:

1. الخطاب الإسلامي الحالي : والذي يراه مسيطرا بقوة التجييش السياسي والمنتشر سسيولوجيا وسيكولوجيا ضمن العقل الباطني للفكر العربي الإسلامي، من خلال فكرة التراث المتعـــالي البعيد عن كل مس، أو إعادة نظر غير واعية لمجريات التحديث والتحول.
2. الخطاب الإسلامي الكلاسيكي : والذي يزيد من ترسيخ المفهوم المتعـــالي للتـــراث ضـــمن مجموعات نصية موثوقة، أو نصية كما يفعل السنيين أو الشيعة اللذين وضعا خطوطا حمراء لا يمكن اختراقها أو التشكيك فيها، ليمثلوا بذلك الفكر الأرثودكسي.
3. الخطاب الاستشراقي: والذي اعتمد على دراسة مراحل التشكيل والتأسيس بنقد فللـــوجي وتاريخ وضعي خاص بالقرن التاسع عشر، وهذا ما لم يعط للفكر العربي الإسلامي طيلـــة حقبة طويلة نفسا جديدا يستمد فيه تقدمه وتواصله الحضاري، فبقى أسير المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه بأغلال تاريخية فكرية، إذ يؤكد "أركون" على ذلك قائلا:" إني أهـــدف من وراء بلورة هذه المفهومات الثلاثة المجهولة من قبل الفكر الإسلامي والعلم الاستشراقي على سواء إلى هدفين لا ينفصمان هما:

- إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجيـــة للتـــواترات الموجودة بين التيارات الفكرية العديدة.
- تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبعدها، والمحرمات (التابوات) التي أقامها، والحدود التي خططها، والآفاق التي توقف عـــن التطلـــع إليها أو منع هذا التطلع، وكل ذلك حصل اسم ما كان قد فرضه تدريجيا بصفة أنه الحقيقة الوحيدة"[2].

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص 18.

[2] – المرجع نفسه، ص 253.

4- مفهوم الإسلام لدى أركون:

تعتبر كلمة "إسلام" الإشكالية المحورية والرئيسية في مشروع "أركون"، إذ لا تخلو أيـــة دراسة أو مقالة أو كتاب كتبه "أركون" الاشتغال على بسط مفهومه الخـــاص وا لمنفـــرد للإسلام.

لقد تشكل مفهوم الإسلام لدى المسلمين على أساس ثيولوجي مثالي ومتعـــالي، وفـــق دراسات "أركون" "من الاعتقادات الراسخة في الذهنية الإسلامية أن جميع الأفكار والعقائـــد والمعارف والأحكام التي اجمع عليها المسلمون منبثقة عن القرآن، مستنبطة منه استنباطا محكمـــا دقيقا"[1] إضافة إلى ما اجمع عليه السلف من عقائد شكلت السنية الإيمانيـــة المـــسلم بيهـــا كـــ"تفسير الطبري" و"صحيحي مسلم والبخاري "، و"رسالة الـــشافعي في أصـــل الفقـــه "، وغيرهم، وبذلك يرى "أركون" أن الدين في عمومه هو جملة من الأحكام اليقينية والمناســـك والمعارف المقيدة في الكتب المقدسة، والتي راجعها وأخرجها العـ لماء من أجل الإفتاء بها، وذلك كله بعيدا عن البحث النقدي والتحليلي، وكذا التاريخي ليصبح الاعتماد على النقل لا علـــى العقل، ليحدد "أركون" أن "المجتمعات الإسلامية لم تتحرك ولم تتحول بناها منذ القرن الخاص الهجري"[2]، لأنها ظلها تتكأ على ما أقره علماء الفقه وأهل الكلام من مذاهب تواترت وتيرتها، وفُرض تصورها المنسكي.

إنّ ما أنتجه التاريخ الإسلامي من تصارع بين القوى الشيعية والسنية، والتي ظلت لفترة طويلة تسيطر على جملة العقائد والتصورات الإيمانية التي أوجدها وثبتها رؤساء المـــدارس مـــن الأئمة المجتهدين، قد أصبح واقعا حقـ ق المسار المستقيم الأرثودكسي للتراث الإسلامي، وعليـــه يرى "أركون" "وجود تضامن أو عصبية كنا قد لمحناها سابقا بين الدولة والكتابـــة والتـــراث الأرثودكسي والثقافة الرسمية التي تدعمها، في الواقع إنه كلما استطاعت سلطة قوية في الماضي أن تفرض نفسها (كسلطة السلجوقيين، والفاطميين، والصفاريين، والعثمانيين الأوائل). كـــان التراث الأرثودكسي يمارس الهيمنة الاستعلائية ... ويمارس السيطرة، الضبط على قوى الإبداع

[1] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ص 9.

[2] – المرجع نفسه، ص 11.

والابتكار، وكان علماء الدين يستمرون بحرص على الاستقامة العقائدية "[1]. وعليه دخل التراث الإسلامي إلى بؤرة التقليد، وزاد حال التكرار واجترار المفاهيم والقيم نفسها حتى يومنا على يد الحركات الإسلامية الممثلة للتراث الجامد والتكراري، والسكولاستيكي . إضافة إلى الرحلة الاستعمارية التي عانت منها جل الدول العربية الإسلامية قد زادت من "تجميد التراثات المحلية العديدة التي مارست دورها بمثابة صمّامات أمان وملاجئ للهوية حتى حصول الاستقلال"[2].

وانطلاقا من هذه الأوضاع المأساوية للفكر الإسلامي وما آل إليه بغلق باب الإبداع والاجتهاد في زمن تسارعت فيه التغيرات نحو عالم فرضت فيه الحداثة الفكرية والثقافية نفسها بشكليها السلبي والإيجابي، لتعتمد نمط فكري جديد يطمح لعرض مناهج تتعمق في دراسة الإنسان والمجتمع، كان على "أركون" أن يدرس الأزمة بدقة، فما هي الرؤية الأركونية للخطاب الإسلامي المعاصر؟

يرى أركون أن مفهوم التراث في الإسلام قد ارتبط بمصطلحين أساسيين هما : البدعة والتقليد، وهذا الأخير يقصد به التكرار وإعادة الإنتاج السكولاستيكي للمعايير والتعاليم التي حددها الفقهاء المؤسسون للمدارس اللاهوتية القانونية، كـ "مالك بن أنس"، "أبو حنيفة"، "الشافعي"، و"ابن حنبل" فيما يخص السنة، أما فيما يخص الشيعة فنذكر "جعفر الصادق"، و"ابن بابويه"وفيما يخص الخوارج فهناك "ابن أياض"، و"جابر بن زيد الأزدي". إذن فالتقليد هو الخضوع لسيادة التراث أو مشروعيته[3].

يحاول "أركون" قلب المفاهيم المحيطة بالإسلام وتكسير الجمود الفكري الأرثوذكسي، بإدماج مفهوم الإسلام إلى الدراسة العلمية وتطبيق المناهج المستحدثة في علم الأديان، والمجتمع، والإنسان، وكذا الابتعاد عن الرؤية المثالية المتعالية المفروضة على مفهوم الإسلام، وبالتالي دراسته على أساس أوجهه المختلفة الممثلة للحضارة والثقافة والفكر والدين الأشمل . يقول "أركون" اعتادوا على ترجمة كلمة إسلام إلى الفرنسية بمعنى الخضوع، أي الخضوع لله أو

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 29.

[2] – المرجع نفسه، ص 29.

[3] – المرجع نفسه، ص 23.

حتى بمعنى الاستسلام، ولكن هذا المعنى الأخير ليس صحيحا أبدا، فالمؤمن ليس مستسلما أمـــام الله، وإنما هو يشعر بلهفة الحب نحو الله، وبحركة الانتماء إلى ما يقترحه عليها الله، لأن الله يرفع الإنسان إليه بواسطة الوحي، وهذه الرفعة والترقية تثير لدى الإنسان الا عتراف بالجميل تجـــاه الخالق الذي غمر المخلوق بأنعامه وأفضاله، وبالتالي فهناك إذن علاقة خاصة وعشق واعتـــراف بالجميل بين الخالق الأعظم والمخلوق "[1]، فـــ"أركون" يرى أن الإسلام بمفاهيمه المنتشرة عـــبر العالم يمثل مجموعة من الأغاليط والأفكار البعيدة عن المفهوم الحقيقي للإسلام، وذلك حـــسب "أركون" ناتج عن "التساهل المفرط المولد للالتباسات ينم عن تأخر يرثى له للاختصاص الذي يمارس تحت اسم الدراسات الإسلامية.."[2].

وما دام الإسلام كموضوع للدراسة وإشكالية استقطبت أبحاث ودراسات "أركـــون"، ورغم ما يراه من صعوبة تحيط بدراسته للإ سلام بحكم أنه يمثل مفهوما للدين، هذا الأخير الذي يحتل مكانا متعاليا ومقدسا لا يمكن اختراقه وتجاوزه بسهولة، رغم الواقع الملموس للـــتغيرات المستجدة في علم الأديان، والنظرة العالمية المنقولة فإنه يضع مفهوم الإسلام تحت عدة مستويات تعتبر اجتهاد يفتح به "أركون" باب الاجتهاد، وقلب موازين الفكر الإسلامي بدراسة الإسلام على أساس أنه ظاهرة دينية موجودة في مجتمع معين يدرسها الباحث الســـسيولوجي والناقـــد الفلسفي والعلم الأنثروبولوجي واللغوي والسيميايئ، باعتبار الإسلام موضـــوعا ثقافيـــا تـــتم دراسته دراسة فكرية وتاريخية تفكيكية نق دية للرموز والمعاني والدلالات والبنيات المشكلة لجملة الأفكار والمعتقدات، وكذا السلوكات والمناسك الدينية، وذلك كله لتأسيس تـــاريخ منفـــتح وتطبيقي للفكر الإسلامي.

إلاّ أن "أركون" يصرح بأن ثمن القيام بذلك سيكون باهضا أمام الثمن الإيـــديولوجي والسيكلوجي والاجتماعيالذي ينبغي دفعه للقيام بذلك، ويؤكد قائلا :" إني أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم، إما من أجل توحيد ســـاحة المعاني المتشظية والمبعثرة، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للإيديولوجيات الرسمية"[3].

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي – نقد واجتهاد-، ص 53.

[2] – محمد أركون: الإسلام- أصالة وممارسة-، ص 60.

[3] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 11.

5- أركون والحقيقة:

لقد استهدفت الدراسات الأركونية للتراث الإسلامي محاولات جادة على هيئة برنامج عمل يرسم الخطوط العريضة لمشروع فكري، كل الأفكار التقليدية والجامدة التي سيطرت لقرون طويلة على المسار التقدمي للفكر الإسلامي خصوصا والعربي عموما، وهذه الأفكار قد زادت من توسيع ساحات اللا مفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، لتستغل كل الفرق والأنظمة المعرفية الإبستيمية على استخدام "أركون" سواء التاريخية، أو العلمية، أو الفلسفية على يد الفقهاء وعلماء كل حقبة إسلامية تواترت فيها التركيبات الإيديولوجية، والأطماع السلطوية المدمرة لكل نزاع فكري، إذ يؤكد "أركون" قائلا:" إن الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرأسمالي الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى، وفن السرد القصصي والتاريخي والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاإيمان... كل ذلك يم ثل مصطلحات تعاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر"[1]. إلا أن أزمة الخروج والتملص من هذه المصطلحات ضرورة لا تزال ملحة من اجل إعادة تنشيط وتجديد الفكر الإسلامي، ولا يمكن ذلك فعليا إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية، ومفهوم الأرثوذ كسية المسيطرين على العقلانية الفكرية الإسلامية منذ القرون الهجرية الربعة الأولى.

لقد رأى "أركون" أن هناك ما أسماه بـ"المنظومة الفكرية الإبستيمية/الإسلامية" قد شكلت جملة من المسلمات المنظمة للاعتقاد الإسلامي والمتحكمة فيه، هذا الاعتقاد ما وظفه "أركون" تحت مفهوم الدغمائية والأرثوذكسية، فما هو المقصود بهما؟

استعار مفكرنا مفهوم الدغمائية من العالم الفرنسي "روكيش" - المختص في علم النفس الاجتماع الديني- على أساس أنه مفهوم يتعلق بالصرامة العقلية (***La Rigidité Montale***) والتي عرفّها كما يلي "عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب عقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة، وذلك لهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكثر "[2]. وهذا ما يعبر عنه

---

(1)- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23.

(2)- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص 5.

"أركون" بالروح المعلقة التي تمثل العقلية الدغمائية، هذه العقلية التي ترتكز على ثنائية ضدية حادة هي نظام من الإيمان أو العقائد /ونظام من اللاإيمان واللاعقائد، بمعنى أكثر وضوحا أن العقلية الدغمائية "ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها "[1] ووفق الية ا شتغال هذا النظام يتشكل عبر الزمن عقلية أخرى اجتماعية مغلقة على اتجاه فكري واحد يعتبره الحقيقة المغلقة.

كما يؤصل "جان بيير دبكونشي " في مجال دراسات البسيكولوجيا الدينية إلى أن العقلية الدغمائية تنطبق بشكل خاص على دراسة العناصر الإيديولوجية الدينية والاجتما عية، إذ يصرح "ديكونشي" قائلا:" إننا نعتقد كما بينا ذلك في مكان آخر أنه بسبب أن العقائد الدينية تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط والتجريب فإنها تعوض عن هشاشتها العقلانية هذه عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم بهذه العقائد "[2]، وانطلاقا من هذا ينتظم المؤمنين تحت لواء حقيقة مطلقة بأيديهم تتحول عبر تعاقبات الأزمة إلى معلومات صحيحة ليتشكل المضمون الأرثوذكسي المسيطر على العقول والنفوس والمجتمع، كثوابت لا يمكن زحزحتها، وهذا ما ينطبق على سائر الأرثوذكسيات الدينية الكبرى.

يأخذ "أركون" هذين المفهومين ويحاول تحليل كيفية اشتغالها على الإسلام، فيتوصل إلى أن مسلمات الأرثوذكسية قد لعبت أدوارا متباينة خلال التسلسل التاريخي للفكر الإسلامي، ففي العصر الكلاسيكي كمرحلة أولى كانت لا تزال طازجة مترجرجة حرة قريبة من منابتها، وكانت تسمح بحرية التفكير والممارسة والخلق والإبداع لم نشهدها من بعد [3]. وهذا بسحب "أركون" أنتج لنا شخصيات كبرى كـ "التوحيدي"، و"الجاحظ" وغيرهم. أما في عصر الإتباع والتقليد السكولاستيكي فقد أصبح الفكر الأرثوذكسي مسيطرا ومشلا لحركة الفكر العربي الإسلامي، مما شكل منظومة فكري ة إبستيمية(*) دوغمائية استمرت منذ القرون

---

[1] - محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص 5.

[2] – المرجع نفسه، ص 7.

[3] – المرجع نفسه، ص 8.

(*) –المنظومة الفكرية الإبستيمية : يرى أركون أن النظام الفكري المعرفي لأي مرحلة تاريخية هو المتحكم بالتقسيم الزمني لتصور الفكر، هذا الأخير يتعلق بالإبستيمية لا بالأحداث الخارجة عن نظام الفكر، من كتاب : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 13.

الوسطى إلى غاية القرن التاسع عشر ميلادي، أي منذ انتصارها في القرن الخامس الهجـــري [*]، مما أنتج مجتمعات إسلامية تولدت عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للنقد أحيطـــت بسياج دوغمائي سيطر على عقلانيتها الجماعية قبل الفردية، فهم يرون في النصوص المعترف بها المفسرة من قبل الأئمة السابقين هو ما يمثل تراثهم الصحيح والموثوق، فلا يمكن استبدال هذا أو التشكيك فيه ليصبح أبديا ثابتا لا يقبل النقاش، يبعد كل تفكير عـــن المـــسار الأنطولـــوجي والتاريخي وكذا الحداثي للفكر الإسلامي، فيمنعه من التجدد والتقدم حيث يقول "أركـــون": " وعندئذ يحصل التضاد الجذري والمطلق مع الموقف العلمي الذي يرفض أن يأخذ بعين الاعتبار إلا الوقائع المحسوسة "[1]، وحتى وإن كان تشكل هذا السياج الدوغمائي سببه فيولوجي أعطى قدسية متعالية لما جاء به القرآن ومفسريه، أو إيديولوجي لأهداف سلطوية وصراعية فـــالمفهوم الدوغمائي. إذ يراه" أركون ".بمثابة لعبة متمركزة حول الصراعات السياسية الدينية التي تهدف باستمرار إلى غلق التفكير، أو حتى محاولة التفكير في إعادة الاشتغال على ما اعتبروه النـــسخة الرسمية للقرآن، وهذا ما دخل تحت "نوع من المرونة العقلية والطاعة النموذجيـــة لله "، ليـــبرر هؤلاء العلماء أطماعهم السلطاوية بستار دوغمائي مصلحي، مدّه وجزره يمثله "ملتون روكيش تحت اسم إستراتيجية الرفض "[2]، فيكون هذا أحد أشكال الدوغمائية التي أحكمت الإغـــلاق على عقل المسلم الساذج البعيد عن النقد.

6- الخطاب الإسلامي المعاصر:

لا يمكننا أن نجد " أركون " قد تخلص من معاناته الفكرية في فهمه للخطاب الإسلامي المعاصر، هذا الإسلام الذي لم يتخلص من قيود الأفكار القروسطية في ظل حداثة عارمـــة، أن يؤكد على الوضع أيضا " أوليفيه روا " قائلا:" ليست القرون الوسطى هي التي تعود من وراء الحداثة أو من تحتها، بل إن الحداثة نفسها هي التي تفرز أشكال الـــرفض الخاصـــة بهـــا "[3]، فالإسلام قد أعيد تنشيطه وتطبيق تعاليمه وفق إرادة تاريخية جماعية مثلتها ظهـــور الحركـــات

---

[*] منذ تلك اللحظة يعتقد أركون أن الإسلام المسيطر إلى اليوم ليس الإســـلام الكلاســـيكي وإنمـــا الـــسكولاستيكي التكراري، أي على مدى عشرة قرون: من كتاب الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص 8.

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي- قراءة علمية-، ص 20.

[2] – المرجع نفسه، ص 126.

[3] – أوليفيه روا: تجربة الإسلام السياسي، تر. نصير مروة، دار الساقي، ط/2، 1996، ص 11.

الإسلامية جراء اضمحلال الإيديولوجية القومية العربية، وارتفاع صوت الثورة الإسلامية، هذه الأخيرة التي أطلق عليها الغرب بـ "يقظة الإسلام"، وسميت بالنهضة عند العرب، فبعد سبعينيات القرن الماضي تعالى صوت السلفيين كفاعلين اجتماعيين [*] مع بقية الحركات الإسلاموية الأخرى عبر العالم لإحياء الإسلام في عظمته الأولى، أي إعادة استرجاع زمن النبي وتجربة المدينة وما أقره علماء الفقه من قواعد وعقائد إيمانية تجل اخر وحي نزل من السماء إلى الأرض وسمي "قرآنا" من اجل الخلاص في الدنيا والآخرة، وما علينا إلا بتتبع خطاهم الأبدية، وبهذا الشكل يحمل الإسلام المعاصر المفهوم الجماعي الذي يخضع للكلية التاريخية التمجيدية، وكذا الافتخارية باعتباره الحل لمواجهة حداثة الغرب المدمرة للأصول الإسلامية "فهم يرون أن هناك إسلاما واحدا وحيدا هو إسلام عصر النبي الذي حُرف فيما بعد لأن الحداثة ضلال، غير أن هذه الرؤية لجوهر واحد للإسلام لا تقتصر على الإسلامويين وحدهم، لأننا نجدها أيضا للعلماء التقليديين، كما نجدها لدى عدد من المستشرقين الغربيين "[1]، مما أدى إلى توجيه أطر المعرفة في المجتمعات المعاصرة بطريقة سريعة ومباشرة استهدفت الإسلامي المعاصر، خصوصا فئة الشباب لتحكم في المخيال الاجتماعي الواعد قصد تمجيد تقليد المرحلة الكلاسيكية، وتدمير كل روح حداثية تدعوا إلى تقدم الفكر الإسلامي، ومواكبة التغيرات والمستجدات بمنظار علمي نقي يعاصر العقول المستنيرة، يقول "أركون":" هذا ما سبب لنا إلى أي حد يمزج (تخلط) الخطاب الإسلامي المعاصر بين خصائص الإديولوجيات الحديثة وبين عناصر التركيبات الأسطورية"[2].

يرى "أركون" أن ما سماه بالظاهرة الإسلامية وما لعبته من دور تاريخي في إدارة المجتمعات المعاصرة، وإدراك أطر معارفها لم يكن سببه اضمحلال القومية العربية بعد وفاة "جمال عبد الناصر " وإنما ترتب عن جملة من الأسباب المتتابعة، فبعد ثلاثين سنة من استقلال الدول العربية زاد النمو الديمغرافي الذي لم يجد ما يوازيه على الساحة الاقتصادية والاجتماعية، وكذا الثقافية مما أدى إلى عدم تكافؤ الفرص، وكذا انتشار الإسلام في بلدان كثيرة كأفغانستان

---

[*] – مصطلح الفاعلين الاجتماعيين أخذه أركون من العالم السوسيولوجي "كوهين".

[1] – أوليفييه روا: المرجع السابق، ص 16.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية- مصدر سابق، ص 67.

والهند وإندونيسيا، التي وجدته ملاذا ومرجعا لها . بالإضافة إلى انتصار "الخميني" في إيران وترسيخ الموضوعاتية الدينية على جانب الهيمنة الغربية المفروضة دائما على الدول الإسلامية وإبقاء التبعية، كل هذا ساهم في التغلب السريع على الخطاب الإسلامي المعاصر بروح تقليدية مباغضة لأي شكل من أشكال النقد.

إنّ الدراسات التاريخية التي أقامها "أركون" على الفكر الإسلامي توصلت إلى فكرة واحدة أساسها النظرة المتعالية، أو الأسطورية للوحي الذي أبقى التأويل والتفسير على يد المجتهدين أولئك المقعدين للقواعد والمؤصلين للشريعة المستنبطة من الوحي، لتبقى ثابتة أبدية لا يمكن المساس بها ولا انتقادها مهما تعاقبت الأزمنة والعصور، وبالتالي يسترجع الخطاب الإسلامي المعاصر التقديس اللاهوتي والأسطوري مبتعدا عن أي نوع من أنواع النقد العلمي والتجدد الزمني، وتطور الأحداث -الكامن نفسه في معطيات الوحي.

هذا ما يتناوله "أركون" بالدراسة المعمقة لمحاور وفرضيات وكذا الموضوعات التي تنم عن الخطاب الإسلامي المعاصر في كتابه (الفكر الإسلامي –قراءة علمية) في طبعته الثانية لسنة 1996، وعلى يد مترجمه "هاشم صالح"، كما يؤكد على هذه الدراسة ويزيدها إثراء في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) في طبعته الأولى لسنة 2001، وعلى يد مترجمه المعتمد "هاشم صالح" أين بلغت النظر إلى مسألة الوحي والحقيقة قائلا :" إن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية الحديثة توضح الجدلية التاريخية اللامرئية المنشغلة أو الحاصلة باستمرار بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ (الوحي هنا بالمعنى المطلق والحقيقة بالمعنى المطلق أيضا) ، ولكن هذا التفاعل الجدلي لا يمكن أنْ يلحظ أو يُرى من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، ما دام الإطار الجوهري والمثالي والميتافيزيقي للتفسير لم يُقارع..."[1].

إذن؛ فحسب "أركون" أن نصوص الوحي موجهة حتى في الخطاب الإسلامي المعاصر لتسيطر بطرق مقصودة على التصور الذهني الجماعي مُشَكلة تفسيرات أرثوذكسية لحقائق معتقدة تندمج فيما يسمى بـ "التراث الحي"، إذ يعبر عنه "أركون" بأنه "الوعاء (أي التراث) الذي يتلقى كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة الأرثودكسية

[1] – محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2001، ص 45.

التي تفرض نفسها على المجتمع ككل بمثابة الطائفة الوحيدة الصحيحة - المختارة أو المسيطرة، ويعتقدون أن كل الحقائق المدمجة أو المستوعبة في هذا التراث المثالي الكبير هي بالضرورة متجذرة في الحقيقة العليا المطلقة، الأنطولوجية، الجوهرانية، المقدسة واللاتاريخية "[1]، فمان علينا أن نطرح مع "أركون" جملة الأسئلة التي بصددها البحث عن مخرج لتجديد الفكر الإسلامي، وتنشيط وعيه بأنجع الطرق العلمية المعاصرة لنظرة أكثر فطنة بالمسار الثابت المفروض والموجه، دون الاكتفاء بالحقيقة السسيولوجية المصاغة لمجتمع إسلامي معاصر يجد نفسه معها بكل سهولة، فهل ينبغي علين تفكيك نظام التصورات الخاصة بالخطاب الإسلامي وإعادة تشغيله مع واقع أكثر وعيا، وأكثر انتقادا لمعطيات معارفه؟ وهل تكمن المشكلة على حسب أركون في إعادة قراءة نصوص الوحي لغرض التغيير ومجابهة تحديات المجتمعات والحضارات، والعالم؟

إذ يرى "أركوأن"الطريقة التي فهم فيها المسلمون دينهم أو معطى الوحي (***Le Donné Révélé***) هي سبب تخلفهم، وهي التي سجنتهم داخل سياج دوغمائي، فانغمس الوعي الإسلامي في أنظمة معرفية رسخت في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان، فصاغت شيئا فشيئا أنواع السلوك الفردية والجماعية وتثبت مفهوم تقليدي وساذج للوحي، وولدت عقل إسلامي قروسطي منذ مئات السنين"[2].

كما أن هذه النظرة المغلقة للإسلام الموجودة لدى المسلمين في تباعدهم عن الإسلام كدين وتحويله إلى ملجأ وملاذ يخدم مسائلهم وقضاياهم الدنيوية بعقلية شنجت التاريخ والاجتماع، وحتى السياسة لتحط بدل أن ترفع من وعي يفتخر بأنه حامل للفكر الإسلامي، ليضيف "أركون" بأن "الخطاب الأصولي الراهن يذكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصّله "الشافعي" وأوحى به "ابن تيمية" وافتى به "الغزالي" وأجمعت عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة"[3].

---

(1) - محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 44.

(2) – محمد أركون: قضايا في نقد الفكر الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1/ 1998، ص 33.

(3) – فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص12.

7- أركون ونقد الإسلاميات الكلاسيكية:

من المعارك التي خاضها "أركون" مع الحقيقة وتخليص النصوص الإسلامية من وثبة الانغلاق والضمور، نجد د راساته التي خصها حول الفكر الاستشراقي من أجل نزع "كل اشكال السيطرة والأدلجة عن التراث الإسلامي"[1].

الإسلاميات أو الإسلامولوجيا (***Islamologie***) "هو مصطلح حل محل مصطلح الاستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلمية.. حيث أن مصطلح الاستشراق أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية والجدالية نظرا لارتباطه بالفترة الاستعمارية من جهة، والهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة أخرى "[2]. ويفتح "أركون" تعريفه للإسلاميات الكلاسيكية المتمثلة في أنها خطاب غربي حول الإسلام، إذ يقول :" أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام، هي في الواقع من اختراع غربي، يكتفي المسلون بالحديث - فيما يخصهم- بالإسلام"[3].

لقد كان الاستشراق أو الإسلاميات بالمفهوم الحديث ذلك العلم أو الاختصاص الذي يدرس الإسلام من قبل غربيين، من خلال كتابات الفقهاء والنصوص الكبرى التي تم تحقيقها، وذلك يعود لاهتمام الغرب باكتشاف الحياة الفردية للمسلمين، وقد خص العلماء الغربيون اهتماماتهم بالأعمال العربية الإسلامية منذ القرون الوسطى، من خلال حملات الترجمة على كتب "ابن سينا"، و"ابن رشد"، و"ابن خلدون" إلى اللغة اللاتينية، إلا أنه ومع موجة الا ستعمار الذي خاض البلاد العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر ميلادي كثُر الإقدام على هذه الدراسات لأغراض استعمارية توسيعية تهدف إلى جمع أكبر عدد من المعارف المساعدة على بناء إستراتيجية استعمارية ضاربة في عمق الشعوب، وكذا الأراضي المستعمرة، إلا أنه "لا يمكن إنكار أن الاستشراق كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي الإسلامي ...إذ كان هناك معلمون كبار من أمثال : دوسلان، دوغوج، سنوك هرغرونج، تولدكه، بروكلمان،

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 143

[2] – المرجع نفسه، ص 143.

[3] – المرجع نفسه، ص 143.

ماسينيون، مارسية،...الخ قد سحبوا نصوصا ذات أهمية كبرى من نسيان طويل إما متجاهلة، وإما منظورا إليها سلبيا من قبل الجمهور العربي الإسلامي.."[1].

يضع "أركون" مفهومه للإسلاميات الكلاسيكية التي تعتبر إنتاج غربي ذو بُعد استعماري قد خاض البلاد العربية والإسلامية بدراسات تطمح إلى معلومات ومعرفة أكثر بحضاراتها، إلا أنه لا يذكر فضلها في تحقيق أعظم النصوص كـ(فصل المقال) لـ"ابن رشد" الذي لم يعتن به أحد من المسلمين، كما أن "أركون" ينكر على المسلمين تلك النظرة السلبية والإلغائية الحاقدة على المستشرقين غير مبالين بأعمالهم العلمية التي خاضوها في تحقيقهم للنصوص، ومنحوا بها للعرب والمسلمين نظرة أوسع على منتجاتهم الباقية مدسوسة يتلاحق عليها التاريخ. فقد جاءت دراسات "أركون" للفكر الاستشراقي أو الإسلاميات الكلاسيكية على أساس نقد تجاوزي بقوله :" ينبغي تجنب ما تعودناه في البلدان الإسلامية من المهاجمة على المستشرقين والرفض الجازم لما انتهوا إليه من نتائج في البحوث الإسلامية... ولا اعني بذلك أنني أوافق هؤلاء العلماء في جميع مواقفهم ومناهجهم "[2] فهو يعيب على أعمالهم ودراساتهم اقتصارها على نقل النصوص إلى لغات أجنبية ليتجنبوا الحلم التعسفي من منطلق أن الدارس الاستشراقي أجنبي على النص المدروس، والمنهج المتبع تقليدي يستخرج به المعلومات والمعارف دون دراسة دقيقة تفحصية نقدية خالية من واقعها السسيولوجي المعاش المفترض بدراسته، مما أدى إلى إهمال نسبي لجوانب كثيرة، يراها "أركون" في:

- الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة كالبربر والأفارقة والجماهير الشعبية.
- إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند الذي يستطيعون الكتابة، بحكم السيطرة الإيديولوجية على المواطنين، وهيمنة الحزبي الواحد، والمنعطفات التاريخية.
- إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، أي الاهتمام بما يتوافق والإسلام الأرثوذكسي المسيطر من قبل السلطات والموجه.

(1) – محمد أركون: المرجع السابق، ص 54.

(2) – فارع مسرحي: المرجع السابق، ص 98

- إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية المشكلة للحقل الديني، مثل الميتولوجيات (الـــشعائر)، والموسيقى، وتنظيم الزمكان "ليهتم عالم الإسلاميات الكلاسيكية بالحدود المنطقية للفكـــر المركزي (تيولوجيا)، فلسفة، قانون"[1].

يرى "أركون" أن إهمال هذه الجوانب من قبل الدراسة الاستشرافية وعدم تتبع منـــهج علمي دقيق يستدعي معرفة أشمل بالموضوع المدروس أدى إلى إعطاء نظـــرة غربيـــة خاطئـــة، ومظلمة على الفكر العربي الإسلامي، "ذلك راجع إلى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مـــع الرؤيا التاريخانية والعرقية المركزية "[2]، كما أ ن خلو الدراسات الاستشرافية من المناهج العلمية رغم محاولات تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في فترة الخمسينيات القرن العشرين، ظل الفكر العربي والإسلامي بعيدا عن دراسته دراسة دقيقـــة، فقـــد تجاهلـــت الإســـلاميات الكلاسيكية المصير التاريخي وتقدم الحداثة في الا غرب، واكتفت بالدراسة الإيجابيـــة للإســـلام بإعطاء نظرة مثالية لتاريخ الأفكار، فيراها "أركون" "المشكلة الضخمة للتفاعـــل المتبـــادل (أو التحكم المتبادل" ما بين الإسلام كظاهرة دينية، وبين كل المستويات الأخرى للوجود الإنساني (اقتصاد، سياسة، علاقات اجتماعية، ...الخ) لم تـــدرس حـــتى الآن إلا بطريقـــة اســـتثنائية وسريعة"[3].

وعليه؛ فدارسي الإسلاميات الكلاسيكية والأطر الإيديولوجية المحيطة به، وكذا النظرة العربية السلبية الرافضة للمستشرق كمستعمر فقط زاد من توثيق إغلاق السياج الـــدوغمائي للفكر الإسلامي وإدخاله في ساحة اللامفكر فيه، وا لمستحيل التفكير فيه أمام كـــل الدارســـين العرب والغرب على السواء . إذن فما هو المخرج أو البديل الذي يراه "أركون" ويـــبني عليـــه إستراتيجيته الهادفة إلى إعادة تنشيط الفكر الإسلامي لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي؟

[1] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص:53-54.
[2] – المرجع نفسه، ص:53-54.
[3] – المرجع نفسه، ص 53.

8- الإسلاميات التطبيقية:

يضع "محمد أركون" بديلا للإسلاميات الكلاسيكية تحت دراسة ما توصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية التي اعلنت انتهاء مرحلة النقد المحض الإيديولوجي الموجه ضد التنقيب والبحث الاستشراقي واستعمال التطرفات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر لما يسميه العرب بالغزو الفكري "للغرب" ومن أجل إعا دة قراءة التراث الإسلامي قراءة عملية نقدية يتجاوز "أركون" هذا بما يسميه بالإسلاميات التطبيقية لمشروع بديل يطمح إلى الدقة والاختصاص، والتأمل المنهجي في البحث العلمي.

لقد استوحى "أركون" الإسلاميات التطبيقية من جملة الأعمال الثائرة والمزلزلة لفكر الإسلاميات الكلاسيكية، والتي شملت دراسات الأنتروبولوجيا، والمراجعة لها على يد "كلود ليفي ستروش"، وخصوصا "روجيه باستيدا".

يقول "أركون":" من اجل الدراسة التي لم تنجز أبدا حتى الآن بالرغم من أهميتها وهي دراسة اللامفكر ضمن الفكر الإسلامي "[1]، يضع "أركون" كل طاقاته الفكرية في مشروعه، إذ يريد بذلك الخروج بالعلوم التي اكتفت بوصف التراث وسرده وذكر مآثره وجوانبه الإيجابية إلى دراسات أكثر علمية ومصداقية تتغلغل في عمق الموضوع المدروس وتلاحق جوانبه السلبية والمعاشة فعلا، إما ماضيا أو حاضرا ، إذ نجد في علم الأنتروبولوجيا المتجدد على يد "روجيه باستيد" و"ليفي ستروش" غايته وسبيله لبناء مشروعه المراد به دراسة الإسلام كظاهرة سسيولوجية معاشة، وكظاهرة دينية يمكن دراستها كأي الظواهر الأخرى من فيزياء أو كيمياء، أو بيولوجيا.

وعليه؛ فمفهوم الإسلاميات التطبيقية لديه تمثل في أنه "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات... وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل كامل... فإن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن أن نقلصه (أو نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة، فهو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنقصم : العامل النفساني (البسيكلوجي)،

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

العامل التاريخي (طور المجتمعات الإسلامية)، والعامل السسيولوجي (نظام العمل التاريخي لكل مجتمع)، والعامل الثقافي (فن، أدب، فكر)"[1].

فما هي مهمة الإسلاميات التطبيقية؟

يحدد "أركون" مهمة الإسلاميات التطبيقية "في الهدف النهايئ للإسلاميات هو خلـــق الظروف الملائمةلممارسة فكر إسلامي محدد "[2]، فإذا كانت الغاية في تخليص الفكر الإسلامي من كل الشوائب الإيديولوجية والميثولوجيات البالية، والفكـــر الفروســـطي الـــذي حددتـــه الأرثوذكسيات، وأحيط به سياجا دوغمائيا مغلقا، فقد كان على الإسلاميات التطبيقية اليـــوم وأمام تغير المجتمعات الإسلامية المستقلة حديثا وموجة الحداثة الغربية التي نزلت كالصاعقة على المجتمعات العربية والإسلامية إلا أن تحديد هدف جديد يكمن في معالجتها للمشاكل الحديثـــة للمجتمع الإسلامي، إذ يصرح "أركون" قائلا:" فإنه يبدو لنا أن الحالة الراهنة للبلدان العربيـــة والإسلامية تتميز بنقص في التمثل أو الدمج ما بين موقف ماضوي، همه المطالبة بالأصالة العربية الإسلامية ثم الانفتاح على الحداثة المادية (الحضارة المادية +السياسة الاقتصادية المرافقة لها "[3]، فعلى الإسلاميات التطبيقية أن تحشد كل الأدوات المنهجية الحديثة التي توصلت إليهـــا آخـــر الإبداعات العلمية الدارسة للإنسان والمجتمع من أجل أن تتأمل جيدا هذه الحـــالات الراهنـــة، وتدقق الدراسة فيما يخص التفحص التاريخي، والسوسيولوجي، والأنثروبولـــوجي، والألـــسني (اللغوي)، والفلسفي.

---

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 57.

[2] – المرجع نفسه، ص 58.

[3] – المرجع نفسه، ص:58-59.

المبحث الثاني: الاجتهاد كتتمة في دراسات أركون من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

في مقدمة كتابه (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) في طبعته الثانية لسنة 1996 يصرح أركون قائلا: **"... قصدي إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يستمدها في عصور اجتهاده الأول لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية، وكما أن الشافعي ألف رسالته المشهورة ليقترح وسائل جديدة للاجتهاد للإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية، فكذلك يضطر الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها"[1].**

يعتبر الاجتهاد من بين المواضيع الشاقة على دارسها لما تعنيه كمسألة قائمة بذاتها في تراث الفكر الإسلامي الذي يشهد امتداداته وانقطاعاته عبر مراحل عديدة كونت هذا الفكر لذلك فقلة من المفكرين الذين انكبوا على دراسة مسألة الاجتهاد لما تتطلبه من تظافر الإلم بالتراث الكلاسيكي والحديث و المعاصر على السواء، كمعطى أساسي لبناء تركيبة معالجة للاجتهاد. ولا يمكن للدارس إلا أن يكون مؤرخا لتاريخ الأفكار وعليه يصرح أحد المفكرين قائلا: "من اطلع على آرائه يقن أنه أقدر علمائنا المسلمين على معالجة قضايا التراث "[2]، وهو بهذا القول يقصد "محمد أركون" رغم أن ساحتنا الفكرية لا يمكن أن تخلوا من مفكرين عظماء م أمثال: "نصر حامد أبو زيد"، "حسن حنفي" ، "صادق جلال العظم"...

1- مفهوم الاجتهاد عند أركون :

يعرف أركون الا جتهاد باعتبار ممارسة في الفكر الإسلامي بأنه : " هو فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة، إنه البحث عن الأسس الإلهية و المعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية، وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحي ، وقد ولد أنظمة معرفية و عقائد شعبية معممة من طريق التعليم الديني، والمواعظ وخطبة الجمعة وا لأحاديث اليومية، وهذه الأنظمة المعرفية الشعبوية هي التي

---

[1] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 10

[2] - صبحي صالح: تعقيب على مداخلة أركون المعنونة :"التراث محتواه، هويته، ايجابياته، سلبياته"، ص187

ترسخ في عقلية ملايين القوانين الأخلاقية /الفقهية، واليقينيات الكبرى المشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان والله، وبالتالي فهي تصوغ شيئا فشيئا أنواع السلوك الفردية والجماعية"[1].

وعليه؛ يرى "أركون" تجديد هذا الاجتهاد واعتباره جهد متواصل من شأنه تحرير الوضع البشري لا يمكن الاستغناء عنه، إذ يواصل تعريفه للاجتهاد قائلا :" بأنه عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها "[2]، فالبداية الخلاقة والحيوية للحضارة العربية – الإسلامية كانت على يد الاجتهاد والمجتهدين في الفترة الممتدة بين القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

وعندما توقف العمل الاجتهادي بدخول مرحلة التقليد والتبعية وتيبس الأنظمة السكولاستيكية تعطلت التاريخية العربية – الإسلامية، وتأخرت عن مسار تقدمها وتحضرها، ولذلك يدعو محمد أركون في مشروعه إلى مواصلة هذا الاجتهاد بدخول مرحلة جديدة للفكر العربي-الإسلامي لابد منها كمرحلة حاسمة ضرورية هي نقد العقل الإسلامي ، أي النقد المنتجعلى آخر مكتسبات علوم الإنسان و المجتمع ومن أجل السيطرة الا واعية على مفهوم المتخيل والأسطورة والحقائق السيبولوجية الضخمة التي لعبت دورا في تاريخ المجتمعات و حياتها أكبر من ذلك الدور الذي تلعبه الحقيقة الحقيقية "[3]،"فالاجتهاد يتموضع في الامتداد التأويل للواقع و يتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة..."[4].

لذا فالعملية الانتقالية التي يريدها من الاجتهاد الكلاسيكي إلى نقد العقل الإسلامي هو تصور خاص من أجل ضحد المفاهيم الخاطئة والمنهجية (الاستشراقية) الفللوجية.

2- مفهوم الاجتهاد عند الفقهاء:

من بين الدراسات التي أ خذت جانب وفيرا من الاهتمام عند أركون هي دراساته للمرحلة الكلاسيكية للفكر العربي الإسلامي ، وهي تلك المرحلة التي يوجه لها اهتماماته على أساس أنها تمثل السبب الرئيسي في انسداد باب الاجتهاد بالمفهوم الخلدوني لمصطلح الانسداد أو غلقه كما هو شائع ، ويحدد "أركون" المرحلة الكلاسيكية على أنها تشكل التراث الفاتح

[1] - محمد أركون: من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ص 106

[2] - المرجع نفسه ص 107

[3] – المرجع نفسه، ص:5-6.

[4] – بن سالم حميش: المرجع السابق، ص 14.

والمنفتح والقوي، للفترة الممتدة من القرن الأول للهجرة إلى الرابع /السابع والعاشر مـــيلاديين .
إذ يصرح أركون قائلا إن:"مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصف تها امتياز يحتكره الفقهاء نقصبذلك الأئمة المجتهدين، مؤسسي المذاهب الكبرى — اللاهوتية، القانونية و العقائد الإيمانية الأرثدوكسية وعلم أصول الفقه"[1].

لقد أثيرت مسألة الاجتهاد فيما لا نص فيها أو ندرته للمسائل والقضايا المستجدة على ساحة الحياة والمعاملات بين المسلمين سواء في عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم)،كما ذكر عنه طالبا صحابته بالاجتهاد (حادثة معاذ بن جبل حين ارتئ بالأخذ برأيه كاجتهاد منه عند الحاجة إليه) أو مصداقا لقول الرسول (صلى الله عليه وسلم):" من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجرا". إلا أن الحاجة إلى الاجتهاد زادت بعد وفاة الرسول، وانفتاح المسلمين و اختلاطهم بالشعوب الأخرى وتبدل سير الحياة الإسلامية مما أنتج مجتهدين في أصول الفقه شكلوا أكبر أربعة مذاهب عقائدية حملت المسلمين على تتبعها والبقاء على وتيرتها تحت حدود وشروط وضعوها للمجتهد، وقواعد وعقائد قعدوا لها يصلح لكل زمان ومكان يتموضع فيه الإسلام والمسلمين (مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان، مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مذهب الإمام مالك بن أنس، مذهب الإمام الشافعي)، حيث أعلنت هذه المذاهب إغلاق باب الاجتهاد هذا بالنسبة لاتجاه السني، أما عند الشيعة فنجد "جعفر الصادق" و"ابن بابويه"، وعند الخوارج فهناك "ابن أباض" و"جابر بن زيد الأزدري"، إلا أن هذه المذاهب كانت نصنع تقييمها بمحاذاة تلك الصراعات الدموية والمناقشات الحامية المنشئة للأرثوذكسيات الثلاث (السنة والشيعة والخوارج)، وكذا نشوء المِلل والنحل والفرق مُشكلة التراث الإسلامي المتنازع على واقع السلطة والصراع الأيديولوجي منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وحادثة سقيفة بني سعد إلى اللحظة، وهذا ما أنشأ واقعا تاريخيا رسميا للدولة والكتابة بمحاذاة الواقع السكولاستيكي (المدرسي)، الذي يسير التاريخ الإسلامي الأيديولوجي في الفترة الحديثة والمعاصرة .

لقد أخذ الاجتهاد في الساحة الكلاسيكية تأويل النصوص وفق ما يتماشى مع السلطة المفروضة إذ يكتب أركون قائلا:" في الواقع أنه كلما استطاعت سلطة قوية ما في الماضي أن

[1] - محمد أركون: من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ص 11

تفرض نفسها (كسلطة السلجوقيين والفاطميين والصفاريين والعثمانيين الأوائل) كان التراث الأرثوذكسي يمارس الهيمنة الاستعلائية على التراثات المحلية ويمارس السيطرة والضبط على قوى الإبداع والابتكار، كان علماء الدين يستمرون بحرص على الاستقامة العقائدية وكانت الإدارة القضائية تطبق الشريعة[1].

منذ بداية القرن الخامس للهجرة أعلن عن غلق باب الاجتهاد، كما اتفق على تسميته المفكرون وأرجعوا إغلاقه إلى أسباب أيديولوجية، "لأن العلماء راعوا الضرورات السياسية والاتجاهات الفكرية المتنازعة أكثر مما تقيدوا بقوانين المعرفة التاريخية والتحليل اللساني والاستنباط الفلسفي... كان العلماء مثل الغزالي والماوردي والقاضي بن أبي يعلي يؤيدون السلطان الأعظم القائم بالدفاع عن نظرية إسلامية لمشروعية الأحكام السلطاوية، ولم يقف إزاءهم تيار فكري دنيوي يرد عليهم وينافسهم في وظيفتهم الأيديولوجية الرسمية"[2]. وبذلك عمم التقليد في إعادة تكرار ما أنتجه الأئمة الكبار وكثر المتبعين للسلف فتوقف الاجتهاد ليعلن انحطاط الأمة الإسلامية، فلا تقدم بدون اجتهاد ولا تجديد بدون اجتهاد أيضا. إذ أنّ: "الاجتهاد الجهد الذي يبذله الفكر للتعرف على البدع الحسنة والعمل على قبولها أو رفضها"[3]، ولكن تجميد هذا الفكر وتشكيل أرثوذكسية دينية ترسخ شرعية السلطة الإسلامية وتحافظ عليها، كان من الأهداف الدينية لفرض وجود الدولة الأموية أو العباسية بفرض كل معايير السلوك والاعتقاد البشري والتحكم في سير التاريخ وتوجيهه السلطوي نحو حقيقة تتعالى على التاريخ نفسه بما تقره القوانين اللاّهوتية– التيولوجية وتفرضه فقط.

منذ بداية القرن الثالث للهجرة/التاسع عشر للميلاد بدأت النظرة الإجترارية للتراث الإسلامي تضعف أمام مستجدات الأوضاع العالمية، لتنشأ مدرسة الاجتهاد الجديد – لمحمد عبده وتلامذته– نحو وضع منهجية تهدف إلى رؤية جديدة لمسألة الاجتهاد، والتي بدورها لم تستطيع التملص من قيود السيطرة الفكرية للعقائد الإيمانية المترسخة عبر القرون

---

[1] - محمد أركون: الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، ص 23

[2] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ص 26.

[3] - محمد اركون: الفكر الإسلامي، -قراءة علمية-، ص 23

الطويلة لتتحول إلى صرامة عقلية (دوغمائية) أنشأت سياجا دوغمائيا مغلقا على نفسه متنكرا للآخر وتجدده.

إلا أنه مع بداية ستينيات القرن العشرين ونظرا لجملة التحولات السياسية والاقتصادية وكذا الثقافية التي شهدتها الدول العربية والإسلامية، من أخذ استقلالها السياسي وتزايد النمو الديموغرافي الذي قلب أطر المعرفة الاجتماعية أصبحت الضرورة إلى الاجتهاد مُلحة أكثر من الماضي ليعلن عن عدم صلاحية الأحكام المستنبطة والمستدلة عنها من أدلتها الشرعية (الكلية)، بمعنى النصوص المقدسة (القرآن والسنة)، كما كان يجتهد المجتهد في أصول الفقه لتبدأ مرحلة جديدة اضطر فيها الفكر الإسلامي إلى إنشاء أسس جديدة وفق جديد يتماشى وفق معطيات الحياة العصرية، وضرورة الخروج عن الإكراه الأيديولوجي ليصبح بذلك الاجتهاد "هو احتكاك مباشر للروح البشرية (للعقل الإنساني) مع كلام الله، من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة كل وجودهم الأرضي (الحياة الدنيا)"[(1)].

وعليه؛ فقد فرض القرن العشرين ونظرا لكل ما طرق باب تغير المعارف، اجتهادا جديدا خرج من نطاق ما بلورته عمليات التقديس والتأليه للقوانين الموضوعة على يد الأئمة الفقهاء، الذين ينضمون إلى هيئة البشر الخطّائين وغير المعصومين، وبالتالي ترفع عنه هذه الهالة نحو إشراقة جديدة للفكر الإسلامي. إلاّ أن "محمد أركون" يمثل هذا الاجتهاد المبتغى بالمهمة المرعبة، كيف وأن مواجهه الدوغمائيات المركبة وزحزحة لشروط الاجتهاد هي الأصعب على ساحة الفكر الإسلامي المتزمت، والذي زاد من وطأة دخوله في صراع مرير بين ماضيه الأصولي السلفي وبين ما تقلبت عليه الحياة من حداثة عارمة ماديا، وثقافيا، وعقليا، فكانت الحركات الإسلامية أو الإسلاموية لتمرر الصراع الماضي إلى الحاضر وتواصل عملية خلخلة الفكر الإسلامي، والوعي العربي الإسلامي... وتعاد الجاهلية والتي تعني حرفيا "الوضع الذي كان فيه الناس يجهلون فيه الدين الحق الذي حدده الله لآخر مرة في الوحي الذي نقله بدوره إلى الرسول محمد (عليه الصلاة والسلام)"[(2)].

(1) - محمد أركون: من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ص15

(2) - علاء هاشم مناف: إبستيمولوجيا النص، مؤسسة ديموبروس، للطباعة، د/ط، 2011، ص:37-38.

3- الاجتهاد في اختلافات وجهات النظر الاستشراقية:

تُعد الخطابات الاستشراقية من بين أهم المواضيع التي اشتغل عليها "أركون" بجوار الخطابات الإسلامية، كما حاول وضع مقارنة بينهما ليتبين سبل التعطل التراثي والفكري الإسلامي، ومكونات صعوبة تأويله للوضع الراهن مع الاندماج الحضاري. لقد بسط "أركون" دراسة ضخمة على موضوع الاستشراق نجد تفصيله في كتابه (إلهام تاريخية الفكر العربي– الإسلامي) لمترجمه "هاشم صالح" في طبعته الثانية لسنة 1996، (دار النشر مركز الإنماء القومي)، ففي وضعيات كثيرة وتحت عناوين مختلفة يرتكز دور "أركون" في تحرير العقل العربي والغربي على السواء، من عمليات سوء الفهم الخاصة بالروابط - بين الشرق والغرب- إلا أنّ "أركون" يصرح بصعوبة هذا الموضوع بوضعه على محك النقد دائما يعرض دارسه للتهكمات السهلة والمماحكات الجدالية، وعلى الرغم من ذلك يقول:" إني اعتقد أنه ينبغي زحزحة النقاش من الأرضية الأكاديمية والانفعالية والأيديولوجية، وحتى الهلوسية التي كان قد أبقى راسخا فيها حتى الآن نحو أرضية أخرى جديدة"[1].

نلاحظ دائما تعدد الرهانات الباحثة عن الحقيقة والتي اعتمدها البحث العلمي للتوصل إليها، إلا أنّ مواقع هذه الحقيقة تختبئ وراء المناقشة الجادة المحفزة على التبصر الصحيح للواقع. هذا الواقع الذي يراه "أركون" قد شوه وجهه التاريخي، الاستشراق ربما لظروف زمنية وسياسية وحاجيات أيديولوجية لعبت دورها في تحديد مستوى المعرفة والإلهام بجوانب فهم الفكر العربي- الإسلامي، لتصنع حقيقة مُحرفة وهوية مخونة وقيما مجحوذة، وكذا تاريخا مشوها كما وصفها "أركون".

إلا أنه أمام المنتجات الاستشراقية بحديها السلبي والايجابي يقف أركون موقفه الخاص، إذ من موقع الناقد المتجاوز للفكر الاستشراقي يبني تصوراته نحو بحث علمي قائم على أسس ما توصلت إليه مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، بإرادة تطمح إلى تدوير عجلة الركود الفكري وطرد المسلمات البالية التي أطنبت على الفكر العربي– الإسلامي في رؤيته لذاته، ورؤية الغير (الغرب) له.

---

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 245.

إنّ تلك الزحزحة التي يريدها "أركون" يبدأها بانتقاد ذلك الفكر الاستشراقي الذي دخل مجال اشتغاله مع دخول المستعمر للأراضي العربية– الإسلامية، قصد ملأ سِجلاته بمعارف تساهم على التوسع والتوغل الاستغلالي بجميع أشكاله. ورغم طموح المستشرقين في الاكتساب المعلومات وجمعها وبحكم أنهم كانوا باحثين علميين، إلا أن "عمل المستشرقين للأسف يظل أسير الدراسات الوصفية والتجريبية والأطروحات التخصصية الضيقة"[1]، وذلك يراه "أركون" يكمن في:" أن كتاباتهم متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة، أكثر مما هي حريصة على إعادة تفحص ودراسة الموضوعات الأكثر عرضة للخلاف والجدل في المجال العربي والإسلامي، دون تقديم أية تنازلات سواء على المستوى القومي أو الديني"[2]، فكان عمل المستشرقين اختزالي/وصفي، دون مستوى المعرفة العلمية الصحيحة الهادفة إلى بحث علمي حقيقي، إذا أنها خلت حتى من تتبع المناهج العلمية، وقد بقيت الفعالية العلمية الاستشراقية دون المستوى العلمي على حالها بعدما أخذت الدول العربية– الإسلامية استقلالها واضمحل "المشروع الثقافي الضخم المتمثل في استكشاف المجال العربي– الإسلامي بشكل منتظم وعلمي وابتكاري أصيل"[3]، نظرا للدوافع العاطفية والأيديولوجية للمستشرقين.

لقد شكل المستشرقون صورة سلبية عن المجتمعات العربية–الإسلامية، حيث أن خطاباتهم كانت بعيدة عن الحقيقة المعاشة، فعندما استشعر المثقف المسلم حاجة مجتمعه العودة إلى الإسلام بإعادة الصلة معه كمنهج للحياة وغذاء للروح "بدأ المستشرقون يترعون القدسية والشرعية ويسردون الوقائع بشكل ناشف وعندما اندلعت حروب التحرير الوطنية راح المستشرقون يقولون بأن المجتمعات المستعمرة هي قبلية، وبالتالي لا تقبل بوجود حكومة مركزية ولا بوحدة وطنية قومية ولا بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وكلها أشياء أتاحت ولادة الدول القومية الحديثة في الغرب، وعندما استخدم المسلمون الإسلام لشن ثورة اجتماعية وسياسية راح الغرب أو الاستشراق يسهب في الحديث عن تزمت الإسلام وتعصبه..."[4].

---

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 250.

[2] – المرجع نفسه، ص 248.

[3] – المرجع نفسه، ص 250.

[4] – المرجع نفسه، ص 254

إضافة إلى هذا ينتقد أركون رفض المستشرقين تفتحهم على ممارسة المناهج العلمية الحديثة بحجة عدم الثقة بها وبأنها "موضة عابرة"، وذلك لأن تركيبتهم الخاصة لنظرية المعرفة لديهم تضع حدا مرة واحدة وإلى الأبد للتصورات والقناعات الأيديولوجية، مشكلة سياجا دوغمائيا لنظرة الغرب وحكمه السلبي على الفكر العربي والإسلامي.

إلا أنّ "أركون" لا يريد وضع قطيعة مع البحث العلمي الغربي الموجه إلى دراسة الفكر العربي–الإسلامي، بل يريد منح امتداد علمي منهجي وتفتح على آخر مكتسب العلوم الاجتماعية والإنسانية برؤية غربية متمكنة لا يمكن الاستهانة بها، وبذلك يطمح بالفكر العربي–الإسلامي تجاوز كل المسلمات البالية والمعرقلة للسير نحو التقدم العقلاني، إذ يرى أنه لابد للخطابات الإسلامية الانصراف عن تلك المماحكات الجدالية والأحقاد والكره للمستشرقين المستعمرين الغربيين، "فانتماء المرء إلى الأمة الإسلامية يمنحه مصداقية إبستيمولوجية خاصة يحرم منها غير المسلم، وذلك فيما يخص كل خطاب يستهدف دراسة الإسلام كدين وكثقافة وتاريخ. هذه الفرضية الضمنية التي تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقوم بها المسلمون والموجهة ضد المستشرق"[1]، سواء كانت أسباب دينية أو عرقية، سياسية أو أيديولوجية على المفكر الإسلامي أن يتجاوزها ليمنح تفهما واسعا واستفادة علمية محضة من كل الدراسات المشتغلة على الفكر العربي– الإسلامي. ولذلك يرى "أركون" أنه على:"الخطابات الإسلامية والاستشراقية أن تتضافر رغم الصعوبات التي وضعها الزمن والتاريخ، والحدث الإنساني لخلق إبستيمولوجيا جديدة تطبق المناهج العلمية المتوصل إليها على كل الشعوب، كما طبقت على المجتمعات الغربية من أجل تفتح أنثروبولوجي كوني، ولذلك علينا الابتعاد عن كل احتقار يقلل من الآخر (الإسلام والغرب) الابتعاد عن المغالطات الدوغمائية والإكراهات والصراعات، التي تحرم أنفسنا القبض على الآليات الاجتماعية والنفسية والثقافية واللغوية العميقة التي أتاحت تقنيع الواقع وإخفاء وجهه الحقيقي"[2].

الفكر العلمي وحده كفيل بتجاوز كل الخطابات لأنه يمثل موقفا منفتحا للروح باتجاه المعرفة والممارسة، "فالمعرفة هي عبارة عن جهد ديناميكي ومجاني للروح، وهي مستقلة عن كل

[1]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص252

[2]- المرجع نفسه، ص 257..

غاية مباشرة أو منفعة فورية، ولكنها خزان أو ذخيرة للمعنى ، تكون موضوعة تحت تصرف الجميع"[1].

إنّ مشروع "أركون" الفكري التجاوزي للأفكار التقليدية الكلاسيكية للفكر الإسلامي الكلاسيكي، الذي صنعه السلف الأصوليون أو الفكر الاستشراقي الكلاسيكي، أو ما سمي بـــ"الإسلاميات الكلاسيكي، الذي ساهم في دراسته علماء الإسلاميات أو المستشرقون على السواء، يهدف إلى الانتقال من مرحلة إلى مرحلة جديدة رافضا بذلك إبستيمولوجية القطيعة الباشلارية المعتمدة على الفصل بين الخطأ (الماضي) لبناء (الحاضر) مع الأفكار الصحيحة، فكذلك الاستشراق التطبيقي (الإسلاميات التطبيقية) كدراسة تجاوزية للإسلاميات الكلاسيكية يراها "أركون" استمرار وإنضاج دون فصل وقطيعة.

وبذلك التجديد عند "أركون" أصالة وممارسة، ربط بين ما كان وما هو كائن بنظرة وجودية نقدية تطبق مناهج العلوم الحديثة وتساير تطوراتها، رافضا تلك الدراسات التي يرى الإسلام ايجابيا مثاليا، متعاليا، أسطوريا، مما أبطأ حركة العقل الإسلامي وغيّر مساره الحضاري الحقيقي والتاريخي.

4- أشكلة الوحي، ونقد العقل الإسلامي:

منذ أن طرح المعتزلة مسألة "خلق القرآن"، بمعنى أن القرآن هو كلام الله المخلوق، تمّ إصدار حكم "بتحريم نظرية المعتزلة واعتبارها خارجة عن القانون، وإباحة دم من يعتنقها أو يقول بها"[2].

وكان هذا على يد الخليفة "القادر" ومجموعة الفقهاء والشرفاء وشهود العدل، الموقعين على نصّ المرسوم السابق (420هـــ/1029م) أغلقت كل أبواب المناقشات حول المسألة، ليترسخ تصور واحد لمفهوم ظاهرة الوحي ويأخذ مكانته الأرثوذوكسية عبر كل الديانات التوحيدية. وبتعبير "محمد أركون" أنّ ظاهرة الوحي "في المجتمعات الإسلامية لا تزال محصورة

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 262.

[2] - محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص:11-12.

داخل دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للتراث الإسلامي منذ القرن الحادي عشر ميلادي"[1].

يُرجع "أركون" نمو الفكر العربي الإسلامي إلى مرحلة عصر التأسيس وطريقة فهم المسلمين للنصوص المقدسة، باعتبارها متعالية مثالية لا يمكن المساس بها وبقدسيتها [ليتشكل بذلك الإسلام الصحيح المنقول منذ أصوله والمستمر بواسطة كل المؤمنين ضد كل الانحرافات والالتواءات والتشوهات التي أقحمتها الفرق المبتدعة عبر العصور][2]، وقد ألم هذا الفهم على جملة من الأسس يراها "أركون" في تعريفه للقرآن "هو مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع هجري". وقد أخذت هذه النصوص مكانتها اللاهوتية المقدسة، باعتبار أنها منقولة من ذلك الكلام الشفوي المترل على سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم– بواسطة سيدنا جبريل –عليه السلام– المتمثل في الوحي، ليتحول بعدها إلى كلام مكتوب نقله الصحابة الحافظين له في مصحف أيام الإمام عثمان بن عفان، وبالتالي يصبح الوحي يشمل على كل ما ينبغي على الإنسان أن يعرفه حول مصيره الخاص وحول الآخرة والتاريخ والعالم والله"[3].

فمنذ لحظة البدء بالكتابة والنقل الشفهي للتراث الديني على يد العلماء والفقهاء في القرون الوسطى، توافق هذا النقل الذي أخذ صفة الوثوقية مع كل التبجيلات والتعالي والأسطورية، لبناء وعي أو اللاوعي للعقل الإسلامي عبر تركيبته الأرثوذوكسية لمفهوم الوحي، كمعطى أساسي للتراث الديني الذي يتعالى على التاريخ منذ انبثاقه.

من هذه الرؤية الحاسمة لمفهوم الوحي المتشكل في الوعي الإسلامي التقليدي، وإلى اللحظة يضع "محمد أركون" "اجتهاده الخاص من أجل زحزحة المفهوم التقليدي اللاهوتي للوحي، وإغماره في صبِّ الحقيقة والتاريخ بروح النقد التجاوزي العلمي المضيء والفاتح لساحة المستحيل التفكير فيه، إلى ساحة الممكن التفكير فيه، وفك العائق الإبستيمولوجي

---

[1] - محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 12.

[2] - محمد أركون: الفكر العربي، تر جمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط/3، 1975، ص 47.

[3] - المرجع نفسه، ص 47.

التقليدي الذي غاص بالوعي الإسلامي إلى أعماق الانحدار الحضاري، في ظل أزمة العقلنة التي تمثل اجتهاد الإنسان بقواه البشرية في سبيل إدراك الأشياء على ما هي عليه"[1].

إنّ المسلمات التي خصها المسلمون وأخرجوها عن مواضيع الدراسة، بل إنها مواد لا تقبل التحري النقدي، لأن لها "مكانة محمية من قبل الإجماع الكوني لكل المسلمين"[2]، كموضوع صحة المصحف وظاهرة الوحي... الخ.

ورغم كل الاجتهادات التي تناولت هذه المواضيع في الفكر المعاصر يراها أركون أنها لم تستطع الخروج عن تنظيراتها اللاهوتية، ولم تنجح في أشكلة المفهوم –الوحي–، نظرا "لتلك المعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر"[3].

يطمح "محمد أركون" أن يقدم شيئا جديدا لإضاءة مفهوم الوحي –ليس فقط– على المستوى الإسلامي، وإنما أيضا على المستوى الغربي والأوروبي ككل، ليشمل الدينين اليهودي والمسيحي في بحثه.

إنّ دراسة الوحي كظاهرة يراه أركون ضرورة ملحة من أجل الوصول به إلى مبتغى مشروعه (نقد العقل الإسلامي)، إذ لابد من تخليص الفهم العربي– الإسلامي، وكذا البشري من تلك العوائق الاعتقادية/التقليدية التي حجّرت الفكر واعتقلت النص داخل سياج دوغمائي محكم الإغلاق، "فبات من الصعب جدا القيام بأية عرقلة أو اعتراض نقدي لكل من حاول أن يفتح عقل المسلم وقلبه على حقائق جديدة"[4]، حتى في الفكر المعاصر الذي ظل على اقتناع متعدد السياقات بمفهوم القرون الوسطى، إذ يرى هذا الأخير:" أن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال، كما ويحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية ولا يتأثر بها"[5]. وهذا ما يضع عقبة أمام الفكر الإسلامي للنظر في محتواه أو غايته

[1] - محمد أركون: الفكر العربي، ص 29.
[2] - محمد أركون: من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص 16
[3] - المرجع نفسه، ص 16.
[4] - محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 103.
[5] - محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 14.

الأسمى وما زاد من وطأة الفكر هو العمل الفقهي (أو الاجتهاد الفقهي والأصولي) الذي شكل خطابا حوَّل الوحي إلى نواميس الشريعة، (كما فعل الشاطبي في كتابه المسمى مقاصد الشريعة كمثال) حدد فيه أحكام الشريعة في الدين والدنيا مثله ما قال به الأئمة كالشافعي في رسالته، بوضعه للاجتهاد النهائي والخاتم لكل مقصد تشريعي... الخ. مما أدى إلى رمي فكرة نقد الوحي والشروع في إعادة قراءته وفق تحولات اللغة والتواصل الاجتماعي المتحول والمتغير عبر حلقاته التاريخية إلى أبعاد المستحيل التفكير فيه أو بالأحرى إلى ما لا يمكن للوعي الإنساني التخمين فيه.

لا يمكن أن نرى مع أركون سوى تلك التقنيات الذهنية أو الحيل التي استعملها الفقهاء للسطو على أيديولوجية الفكر الإسلامي، والتي اعتقدها المسلمون وحولها تواتر الزمن إلى نطاق دوغمائي (صرامة عقلية) دخلت إلى المخيال الاجتماعي مشكلة صدا هائلا لا يمكن اختراقه، فبمجرد أن يبدأ العالم أو الفقيه الآية القرآنية بقوله "قال الله تعالى" وينتهي منها بقوله "صدق الله العظيم"، ينتاب المستمع والمتلقي شعور العجز الفكري المبتعد تماما عن غاية قول هذه الآية أو السورة أو السؤال عن وضعيتها المفهومية في سياق المعنى المراد.

وبالتالي فهذه إحدى التقنيات الذهنية المعتمدة من قبل العلماء المسلمين يشُل بها الفكر ويتحجر، فبدل أن يحاول العلماء مسايرة التغيرات الفكرية المكرسة للعقلانية النقدية المنفتحة "باتجاه تخطي هذه الانحرافات، وذلك المزعم المفرط والغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا، ثم توضيحها وبلورتها في القانون الديني، ومن تم تثبيت القانون الإلهي أو المؤله"[1]، كان عليهم بذل جهدهم من أجل اجتهاد جديد يصب في وعي إيماني ذو معرفة علمية حديثة تخلخل التصورات الوهمية المركبة.

إن دراسة محمد أركون تصب في إخضاع الوحي، القرآن، الإسلام إلى مسار النقد العلمي والتفكيك الأركيولوجي، لذلك يرى أن يدرس الوحي، القرآن الإسلام كظواهر قد تشكلت كمثيلاتها من الظواهر الأخرى العلمية: الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية، فالوحي كظاهرة يراه "أركون" معطى أخذ ترجمته الفرنسية ***(Le donné Révélé)***، "الذي يعني أن

[1]- محمد أركون: من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ص 10.

الوحي معطى هنا كظاهرة موضوعية خارجة عن إرادتنا، فحتى الملحد لا يمكنه أن ينكر أنّ النصوص قد اشتغلت ومارست دورها على ملايين البشر كوحي معطى، اللهم إذا كان هذا الملحد يفكر ولو قليلا... وهكذا يدرس الوحي كأي ظاهرة طبيعية من قبل المفكر العالم المؤمن"[1].

إذ أن الوحي ككلام متزل من الله تعالى إلى رسوله الكريم أو إلى الأنبياء الأولين أمر غير مشكوك فيه، ولا يمكن العبث بتعاليه، إلا أن مجال تأويله والنواميس المعطاة للشريعة وأحكامها والمستنبطة منه وكتابته وقراءته تبقى معطيات بشرية حددت مفاهيمه النهائية بإرادتنا وطبقت حكمها على كافة العقول مما جعله متعاليا على التاريخ. وهذا ما يمكن دراسته وإعادة قراءته بفتح باب الاجتهاد والتأويل وفق ما تتطلبه جدية تطبيق العلوم والمناهج الحديثة.

لأن الوحي تمثيل لكلام الله تعالى الموجه للروح البشرية من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية والمعاني المؤسسة، التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة وجودهم الأرضي (الدنيوي)، "من أجل فهمه ونفذ إلى سر أسراره"[2].

وضع أركون الإسلام والقرآن تحت مجهر الدراسة العلمية، وفرق بين الظاهرة القرآنية والقرآن الكريم، إذ لا يمكن وضع هذه الدراسة تحت عارضة الجدة ونتناسى الطرح المعتزلي للمسألة –خلق القرآن– المطمورة عبر محضورات التاريخ فقد كانت غايتهم بهذا الطرح هو نفسه عند أركون، أي القصد هو التمييز –الفرق– بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى المتضمن في القرآن الكريم ودراسة النصوص القرآنية وما حملته من استنباطات وتأويلات، واجتهادات في استخراج الأحكام، كما فعل "الشافعي" ومن تبعه: تأصيل الأحكام الشرعية من نصوص القرآن والحديث مع البحث عن العلة لتتشكل التعاليم القرآنية التي خضعت لها المنظومة الفكرية الإسلامية واستمرت على وتيرتها ولم تتغير بحكم معيار العرفان العميق (***L'épistémè***)، ليبتعد بذلك التاريخ الإسلامي عن مسائل الانتقاد وإعادة التفكير الحضاري وبناء منظومة معرفية جديدة.

---

(1) - محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 17.

(2) - المرجع نفسه، ص 15.

5- نقد العقل الإسلامي:

يرتكز مشروع "محمد أركون" الكلي على نقده بمعنى النقد الكانطي الذي يتبعه، من أجل دراسة التراث العربي الإسلامي بنظرة تجديدية – تقدمية – توافق منهجيات ومعطيات الحداثة المكرسة للعقلانية لفهم الذات والآخر للعقل الإسلامي، حيث يقول أركون:" إنه يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة لكي يسيطروا على الحداثة"[1].

لقد اهتم الكثير من المفكرين العرب بنقد العقل كما فعل الجابري بنقد العقل العربي ودراسة تكوينه، باعتباره حالة خاصة من العقل الإنساني إلا أن نقد العقل الإسلامي كمشروع خاص بـــ"محمد أركون" عرض أفكاره منذ سنة 1984، قد تعرض لهجمات لاذعة أنكرت الفكرة وحاولت هدم المشروع، كما جاء في اعتقاد "علي حرب" باعتبار العقل الإسلامي والأخذ به مزعما يحيل إلى وجود كائن ما ورائي، في حين يرى "فتحي التريكي" بعدم الفصل في مفهوم العقل الواحد، ولا يمكن اقتصاره ضمن قوميات ضيقة: إلا أن محمد أركون يرد قائلا:"أدعوا إلى نقد العقل الإسلامي كما يبادر آخرون إلى نقد العقل السياسي أو الجدلي... فإنما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات أو خارجة عنها... ورفض المشروع يعني أننا سنبقى تابعين مقلدين مكررين متبعين محافظين لا نميز بين العقلنة المنيرة والعقلنة المزيفة، الملبسة (أو المقنعة) للواقع المؤيدة للوعي الخاطئ المؤسسة للمعارف الباطلة المؤدية في نهاية المطاف إلى نفي الذات وإنكار شرف الإنسان وكرامته"[2].

لقد عرض المشروع نقد العقل الإسلامي في العديد من كتاباته، بل إننا لا نجد مقالا أو إصدارا جديدا إلا ويتضمن جملة أو تفصيل لهذا المشروع ككتاب من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، وأهم مرجع يطرح فيه المشروع بحذافيره "تاريخية الفكر العربي– الإسلامي"، مما يدعو إلى القول أن محمد أركون قد استوفى كل مراحل الدراسة الدقيقة للتراث الفكري العربي– الإسلامي، ليحط بعدها عصارة تأملاته وتخميناته الهادفة في إعادة قراءة التراث

---

[1] - محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني، ص 331

[2] - المرجع نفسه، ص 10.

وتنشيطه وفق فكر منفتح ومتفتح على آخر منتجات العلوم الإنسانية والاجتماعية فيما أطلق عليه نقد العقل الإسلامي، إذن: لماذا بالتحديد نقد موجه إلى العقل الإسلامي دون غيره؟

يقول "أركون":" إنّ ما أقصد به العقل الإسلامي ليس إلا صيغة من صيغ العقل وليس العقل في مطلقه كما يتوهم المؤمنون التقليديون، إنه ليس عقلا أبديا ولا أزليا وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل بداية ونهاية... فالعقل هو عبارة عن مغامرة أي تشكيلة تاريخية تدخل التاريخ وتتحكم به لفترة من الزمن، كما انتهى العقل المسيحي وبدأ العقل العلمي"[1].

يمكن أن ترى مع أركون أن فكرة النقد التي أخذ بها من أجل دراسة الفكر العربي الإسلامي، هي فكرة غربية استقاها من حركة عصر التنوير التي أدارت الفكر الغربي باتجاه نقد ذاته بدءً بفهم وتحديد مستوى التفكير العقلاني، كما جاء في الأعمال الخالدة لهيجل وفكرة السلب، من أجل عقلانية صحيحة أو كانط أو فيكو وغيرهم. إلا أن الدافع الحقيقي في محاولة نقده للعقل الإسلامي تحديدا هي تلك المعطيات التركيبية لهذا العقل بعد مرور القرون الخمسة الهجرية الأولى المؤسسة للتاريخ الإسلامي ومرحلة الإبداع والخلق لتنشأ بعدها عقلا تكراريا دوغمائيا مغلقا على نفسه وفق معطيين أساسيين:

أ- **القرآن:** الذي هو كلام الله المنزل عبر الوحي المدعم لهذا العقل والمجسد بين عمليات الإيمان التي يخضع لها هذا العقل.

ب- **السنة:** وهي مجمل الأحاديث النبوية التي أضافها الشافعي في بناء أسس السيادة العليا "الرسالة"، ليتشكل بعدها عقل إسلامي أنتجه تاريخ الأفكار المصقول عبر مضمار خطي مجرد زادته الأنظمة السياسية الحالية انكماشا وقطيعة.

لقد لاحظ أركون كثرة الدراسات الواصفة لهذا العقل، الدارسة لمجالات نموه ومنتجاته وتطوره دون مراعاة سبل تحليله وتفكيكه. لذلك ارتأى الدراسة التفكيكية، التراجعية، التقدمية لفهم المسألة المطروحة من خلال ربط الماضي بالحاضر أو العكس، إذ يصرح قائلا:" أن الهدف من نقد العقل الإسلامي هو تفكيك مناخين من الفكر – الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي-، أيضا وتجاوز المنهجية الوصفية أو السردية وتسليط الأضواء المنهجية النقدية - التفكيكية على الممارسة التاريخية في كلا الاتجاهين– العربية والأوروبية، ويؤكد قائلا:" أنا

(1) - محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني، ص 54.

أريد تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وإعطاءها مصداقية أكبر، من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المجال المسيحي الأوروبي، وهذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية وليس فقط التراث الأوروبي[1].

إنّ نقد العقل الإسلامي هو حركة إصلاح واسعة يريدها أركون للتخلص من أشكال الأسطرة والأدلجة لما جاء به الإسلام العباسي، وما أطلق عليه (دين الحق)، وباعتبار أن الدراسة الأركونية تطمح إلى المد الفكري، أي أنها ضد القطيعة الفصلية بين المراحل التاريخية الكلاسيكية الحديثة والمعاصرة. افتتح أركون مجال دراسة ونقد العقل الإسلامي من المرحلة الكلاسيكية، حيث يرتئي دراسة مؤلف جدير بالاهتمام، حمل جميع معايير الشهرة والاعتراف منذ القرن الثالث للهجرة رسالة "الشافعي"، ليتناول من خلالها نمطية وأسلوب التفكير العقلي المتميز والباقي لحد اللحظة قائما ضمن أعمدة الفكر الإسلامي – عقل الشافعي –، حيث نجده يبسط لنا دراسة معمقة لهذا الفاصل التاريخي في كتابه (تاريخية الفكر العربي الإسلامي)، مبرزا المبادئ التي قام عليها العقل الإسلامي، إذ يرى "أركون" أنه حتى اللحظة "لا يوجد أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستيمولوجي لمبادئه – العقل الإسلامي– وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه"[2].

ولذلك يرى من الملح جدا التعجيل في دراسة العقل الإسلامي منذ فترة تكوينه الكلاسيكية ضمن منهجيات البحث التاريخية والدلالية السيميائية والأنثربولوجية، وكذا الفلسفية إضافة إلى البحث عن الشروط الاجتماعية التي تحكمت في إنتاج العقول وإعادة إنتاجها إذ يؤكد على ذلك قائلا:" بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد وخاطره"[3].

قام أركون بعرض رسالة الشافعي كحقل لتحديد العقل الإسلامي وكيفية تشكيله لمعارفه الخاصة به، وعلى غرار كل الدراسات التي قام بها علماء ومفكرون آخرون على رسالة الشافعي مجمعين أن مضمون الرسالة يتناول الأسس العليا أو المشروعية العليا في الإسلام.

---

[1] - محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني، ص 31.

[2] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص:66-65

[3] - المرجع نفسه، ص 66.

طرح "أركون" السؤال الخطير الآتي: باسم من، باسم ماذا، وطبقا لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بوساطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزما وإجباريا للبشر وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة (الشريعة)؟

يرى "أركون" أن رسالة الشافعي:" تربط بين القانون والحقيقة والتاريخ وبين اللغة والتاريخ والقانون في آن معا"[1].

إنّ آلية اشتغال العقل لدى الشافعي تحددت وفق منهجيته الشكلية التي بدأ بها الرسالة، إذ كانت بداية لغوية لم يسبق لها، كما أن الفكر المتضمن في صياغة الأحكام الشرعية واستنباطها من الأدلة الكلية (الشرعية) حسب وتيرة سير أصول الفقه جعلت من المتن نصيا. إذ يرى أركون أنه:" يوحى بأن هناك عقلا معينا ومحددا بشكل صارم ومؤطر وموجه، وهو يتحرك في إطار مجموعة نصية"[2]، حيث أن الشافعي يستشهد بـــ(220) آية قرآنية، ويشغل الحديث النبوي (105) صفحات في الترجمة الانجليزية "للسيد خضوري".

استعمل الشافعي الإعجاز اللغوي الخطابي للقرآن الكريم كبرهان قاطع على جميع أحكامه القياسية (استعمال للقياس) -كما رأينا في الفصل السابق- ليبقى عقل "الشافعي" اعتقاديا —لا ذاتيا— لم يستطع الخلاص من التتبع والتكرار الضارب في أعماق العقل الإسلامي أو ما سمي باليقين، بمعنى المجال المفتوح والمسموح التفكير فيه.

وعليه؛ توصل "أركون" بأن العقل الديني الإسلامي لا يخرج عن حدود المفكر فيه والمسموح التفكير فيه انطلاقا من الاعتقاد أو اليقين المثبت داخل العقل الإسلامي، ولا يمكن إلا للعقل الحر أن يتجاوز حدود الأرثودوكسية الخفية المفروضة والجاهزة، ليتشكل عبر التاريخ فكرا أصوليا دوغمائيا (صرامة عقلية) لم تستطع المجتمعات الإسلامية النفاذ منها، منذ لحظة الشافعي لتبقى قابعة ضمن سياج مغلق.

إنّ الاجتهاد الذي قام به الشافعي والذي أصبحت فيه القيم، سواء القانونية أو الأخلاقية وكذا الأحكام الشرعية متعالية، يراها أركون أنها:" لا تعبر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد، وإنما هي تعبر أيضا عن روح ثقافة بأكملها أي ثقافة منغلقة ضمن إطار

---

[1] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 68.

[2] - المرجع نفسه، ص 65.

زمكاني مضى وانقضى، إنها ليست فقط مستمرة في تشكيل المخيال الاجتماعي للمسلمين اليوم، وإنما يمكن أن نجد نظائرها ومعادلاتها في النصوص العقائدية (الدوغمائية) اليهودية والمسيحية"[1].

إنّ علم أصول الفقه قد أعطى للعقل الديني ثوبا أسطوريا تقديسيا متعاليا لا يمكن المساس به أو اختراقه. مما شكل منظومة فكرية إسلامية تخلط بين الأسطوري والتاريخي، كما هو حال رسالة الشافعي، أو مجمل الأفكار الدوغمائية المقدسة والمغروسة داخل خلايا العقل الإسلامي.

إذن؛ فكيف يمكن للعقل الإسلامي السائر وفق منظومة المغلقة مواجهة العقل الحديث الناشئ عن العولمة العارمة للعالم الآخر؟

6- العقل الإسلامي والحداثة:

لقد بقي العقل الإسلامي منذ أن أنهى الشافعي رسالته المتضمنة بجميع نواميس الشريعة الإسلامية، وإلى لحظة انفجار الحداثة في الاتجاه الآخر من العالم الثائر على ذاته والمتمرد على ظروف قهره وتقهقره، بقي العقل الإسلامي عالقا بين السماء والأرض كما هو حال رجل "ابن سينا" المعلق، وسبب ذلك يرجعه أركون إلى هول الصمت والممارسة الهادئة لهذا العقل المسجون بين خلايا المفكر فيه والمسموح التفكير فيه، وما زاد من نظرة الآخر السلبية إلينا هي تلك الدراسات الاستشراقية الإختزالية لفكرنا، وتأملنا الحضاري، لتعطي صورة خاطئة مدمرة لانعكاس المرآة فينا.

وعليه؛ يستوحي المفكر محمد أركون تفكيره المتأمل في نقد العقل الإسلامي من أجل فتح مجالات التفكير فالمستحيل التفكير فيه، أو فيما يساهم في إخراج هذا العقل من قوقعة وغوغاء الدوغمائة المتصلبة. أقول يستوحي جرأته الفكرية هذه من "أبو حيان التوحيدي الذي كان سابقا لتبيان التمرد العقلي ضد الممارسات الاعتباطية للعقل والإعراض عن قوانين البحث العلمي المعتمد... رحمه الله، هو الذي علمني القيمة الفكرية للتمرد العقلي، إذ ما ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة (المنهجية) للعقل"[2].

---

[1] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 71.

[2] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 10.

ظل العقل الإسلامي تابعا مقلدا رغم محاولات العديد من المفكرين مع دخول القرن التاسع عشر ميلادي إصلاحه، ومسايرة التغيرات المستجدة حولهم، كمدرسة الاجتهاد الجديد "لمحمد عبده" وتلاميذته. ومساهمة العديد من المفكرين والكتاب والأدباء في عملية التنوير واللحاق بالتاريخية المتعطلة في الفكر العربي الإسلامي – دراسة تابعة للفصل السابق-، إلا أن دراسة "أركون" لسير هذا العقل منذ المرحلة الكلاسيكية أفرز استنتاجا مأساويا مفاده أن العقل الإسلامي أنتج عقلا دينيا ميتافيزيقيا دوغمائيا يصعب، بل يستحيل زحزحة شروط تبعيته وصلابته المتواترة، فهل يستطيع الفكر الميتافيزيقي الديني أن يتقبل التغيير، وهل الحداثة والتفكيك قادران على تغيير الوعي باتجاه المنطق العقلي الحداثي؟

إنّ إثارة هذا الإشكال لهو الحد الفاصل الذي لو تمكن أركون وبقية المفكرين الآخرين المشتغلين على الفكر الإسلامي فك خيوطه، لاستطاع العقل الإسلامي النفاذ إلى ساحة الحداثة والبدء بنقد ذاته من أجل رؤية صحيحة أمام ذاته وأمام الآخرين، ولاستطاع خوض مضمار الحضارة المتلاحقة.

توصل "أركون" إلى أن عمليات الاجتهاد الخلاقة والمبدعة بكل تلك الأعمال والانجازات العقلية الإسلامية قد خدمت الفكر العربي الإسلامي، وساهمت في ترسيخ العقائد وتوطيد الإسلام منذ لحظة انبثاقه إلى الآن. كما أن "أركون" لا ينكر ذلك الدور الذي لعبته أيديولوجيا واجتماعية تلك الحركات الفكرية التشريعية الكبرى في لفّ المجتمعات الإسلامية حول بعضها البعض، رغم كل الأحداث الضاربة داخليا وخارجيا، تم إبعاده عن الفوضى الاجتماعية إلا أن بقاء هذه الأعمال، كفكر الشافعي وبقية الأئمة الآخرون يظل فكرا خدم مرحلة زمكانية معينة من السير التاريخي الإسلامي لا يمكنه أن يكون صالحا لكل زمان ومكان كانا فيهما الإسلام والمسلمين، ليعالج شؤون الأمة المنكبة على التقدم والجارفة، كما يؤكد على ذلك "أركون" بأن التوجهات الحداثية والعلمية ستخترق العالم عاجلا أم آجلا.

لقد بدأت الحداثة في أوروبا كما نستقرؤها عند كانط في شعاره الأنواري قائلا:" هي خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه ، قصور يعني عجز عن استعمال عقله دون إشراف الغير"[1].

---

[1] - محمد سبيلا: دفاتر فلسفية، ص 44.

وكما يعبر عنها ميشال فوكو قائلا:" بأن السؤال عن الحاضر هو سؤال فلسفي عن الحداثة والذي بدأ مع نهاية القرن 18م"[1]، فالحداثة الأوروبية قد تشكلت وفق تغيير ذلك المسار التاريخي المجتهد الذي بتر العقل، والتعقل إلى إعطاء معنا آخر للوجود الإنساني المستقل بعقله والمكرس لذاتيته المعقلنة الخارقة لكل أشكال المعرفة الباحثة عن الحقيقة الصحيحة بفهم هذا الوجود الواقعي والتعايش معه بكل وعي مدرك وطأة القدم. إلا أن انتشار هذه الحداثة وترحالها المفتوح قد شكل صدمة هائلة للعرب والفكر العربي الإسلامي لحظة وقعه، حينما انبهر العرب بما جلبته الحداثة المادية من رفاهية تكنولوجية معيشية استوردوها بأثمان باهضة قصد شراء الحداثة دون مراعاة ذلك الجانب الفكري الحداثي الصانع لهذه الحداثة، والذي باستطاعته قلب الفكر وتحطيم أصنامه من أجل تفتح حضاري تتساوى فيه المعطيات الحداثية المادية بالفكرية العقلية، إلا أن طغيان التحديث المهتم بجلب المكتشفات والمخترعات والآلات والتكنولوجيا والعلوم الدقيقة قد ألمّ على الاهتمام "بما يغير علاقتها بالطبيعة على المستوى المادي للوجود اليومي، فلا إمكانية لتحقيق تقدم في مجال الحداثة الفكرية إذا لم يحصل في ذات الوقت تقدم في مجال الحداثة المادية"[2].

يقوم "محمد أركون" بالتمييز بين الحداثة الفكرية والحداثة المادية، حيث يقول:" أقصد التمييز بين تحديث الوجود اليومي للبشر وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى (أو فهم الوجود، أو رؤيا العالم...الخ)، فالحداثة العقلية أو الفكرية هي ما يهتم بكل أنماط معرفة الواقع وتأويله أقصد الواقع الخاص بالوجود البشري"[3]، وهذا ما ترجمته رؤية العرب وأخذهم للحداثة كما هو شأن الحداثة في المملكة السعودية (مثال يعبر به أركون) التي تم فيها إدخال التحديث التكنولوجي بكثافة في وقت كانت فيه مقاومة شديدة للتحديث الفكري، وبخاصة فيما يتعلق بالدين وتغيير الماضي "ولذا تظل مسألة المعنى هناك محصورة بالتعبير الديني التقليدي مع إرادة سياسية"[4].

---

[1] - محمد سبيلا: دفاتر فاسفية، ص 48.

[2] - مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد/ 10-11، 1999، ص:100-101.

[3] - المرجع نفسه.

[4] - المرجع نفسه.

ولا يتوقف محمد أركون على إعطاء الأمثلة من العالم العربي الإسلامي لحالة الأخذ بالحداثة، وكيفية التعامل معها وفق المعطيات الاجتماعية والسياسية، وكذا الثقافية التي حالت دون الوعي التام بهذه الحداثة، التي كرست لإنقاذ العقل من تبعياته، وسحبه نحو فكر مستقل بذاته، لنجد ملاحظاته الهادفة إلى دراسة معمقة يقوم بها الباحثون ضمن منهجية معرفية تدرس معطيات كيفية استقبال الحداثة أو رفضها في مختلف السياقات العربية، ليبقى تمني "محمد أركون" قائما ينتظر من سيقوم بالعمل.

لاحظ أركون داخل العالم العربي وفي المغرب العربي خصوصا اختلافات ملحوظة بين دوله، حيث أن الاستعمار الفرنسي وثقافته الضاربة عبر سنين تعميره قد جلبت حداثة تفاوتت بنسب استقبالها ورفضها في هذه المجتمعات المغاربية، حسبما تمكنت هذه الحداثة من ضرب الثقافة العربية الإسلامية، فمثلا وجود الجامعات في كل من المغرب الأقصى وتونس أعطى موقفا مغايرا لعدم وجوده في الجزائر، وقد أخذت الحداثة صياغات مختلفة بعد الاستقلال، إذ يصرح أركون قائلا:"فهناك إذن عدة صيغ أو نسخ للحداثة في الجهة العربية، وإذا ما دققنا التحليل أكثر فأكثر توصلنا إلى وصف المصير التاريخي والاجتماعي والثقافي لما ندعوه بالحداثة بالصيغة التي شهدها العالم العربي، ولذا أدعو بإلحاح إلى ضرورة الخروج من منهجية تاريخ الأفكار التقليدي هذه المنهجية التي تسجننا في قالب تاريخوي، خطي مستقيم وتجريدي"[1].

يلح "أركون" على ضرورة التعمق في دراسة معطيات استقبال ورفض العالم العربي لهذه الحداثة الأوروبية الجارفة، فالدراسات الوصفية المشيدة لأمجاد أوروبا والمزيفة للتاريخ البشري قصد تهديم متسلسل، خطي مستقيم لكي يعدد كل أنواع التطورات الصحيحة والتي من شأنها أن تدرك كل الفترات التي مرّ بها العالم العربي– الإسلامي على حدى.

إنّ دراسات أركون لتاريخ الأفكار مكنتة من أخذ استنتاجات عامة حول مسألة المعرفة والإيديولوجيا، حيث يقول:"فالمعرفة سرعان ما تتحول إلى أيديولوجيا تهدف إلى القوة والتوسع والهيمنة، وهذا ما ينبغي على العقل أن يحذر منه كل الحذر"[2].

[1] - مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد/ 10-11، 1999.

[2] – المرجع نفسه، ص 202.

إنّ المأساة الحقيقية للعالم العربي– الإسلامي تكمن لحظة انبهاره، وأخذه بالحداثة المادية التي تحمل في طياتها كل أنواع التوسع والهيمنة "التي تشترط كيفية استخدام العقل في العصور الحديثة"[1]، فالحداثة العقلية المتغافل عنها في الفكر العربي– الإسلامي هي الوحيدة الكفيلة بإدراك الوعي، "وتأمل الواقع قصد معرفته والتمكن من معايشته والسيطرة عليه، لذا فعلينا أن نعرف بشكل مطابق وصحيح كل المجالات الحساسة للمعرفة"[2]. "هذه الأخيرة التي تشترط عقلا عربيا إسلاميا واعيا بعدما يستطيع التخلص من قيوده وفك أسره الدوغمائي بالخروج من غوغاء المصير المحتوم والمفروض، وكذا الأيديولوجيا المرسومة والسائرة في طريق الأرثوذكسيات المدمرة للعقل العربي– الإسلامي، ولذا يرى أركون أن أول هذه الشروط لابد أن يطبعها العلماء، وخصوصا علماء الدين الذين عليهم لعب دور الوسطاء ذوي مصداقية بين هذا الوعي الإيماني، ومتطلبات المعرفة العلمية الحديثة... هذه الشروط من الإصغاء المتبادل والتسامح والانفتاح"[3].

كما يرى أنه على المفكر المسلم أن يحتاط لنفسه جيدا، حيث عليه أن يجهز نفسه علميا بشكل لا غبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية. للاجتهاد الكلاسيكي، وعليه أن يخطوا خطوات حاسمة باتجاه الحداثة العقلية (الفكرية)، فالمفكر المسلم الحديث عليه الربط بين حداثة الذي لابد من دراسة والاهتمام به، كما عليه تطبيق المناهج الحديثة للعلوم الاجتماعية والإنسانية ويتمرن فيها لكي يتمكن من امتلاك فكر واع عارف يستطيع إدراك غياب الأفكار ومكنوناتها، ليتسلح بحداثة عقلية وفكرية تكرس المطالب الحقيقية للحداثة العالمية في اصلها الأول (العقلانية والذاتية)/ وذلك من أجل تجنب الخوض في معركة الايديولوجيات الضاربة باسم الحداثة المادية قصد الهيمنة والتوسع، ولذا يطالب "محمد أركون" بأهمية مشروعه الهادف إلى نقد العقل الإسلامي ليخرجه من قوقعته الميتافيزيقية المتعالية إلى منطق العقلانية الواقعية النامية إلى مجاراة العولمة العالمية، تحت فكر واع، عقلاني يعيد غرس حداثة الإسلامية الحقيقية التي تصنع الإنسان والإنسانية بفهم صحيح للوجود والكون.

[1] - مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد/ 10-11، 1999. ص 103.

[2] - المرجع نفسه، ص 103.

[3] - محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 21.

إنّ فكرة تحديث العقل العربي الإسلامي وجعله متمكنا من خوض معركة المعرفة باتجاه الحداثة العقلية والفكرية ليست فكرة العديد من المفكرين العرب والمسلمين المجتمعين على حتمية الخروج من الوضع، لنجد "هشام شرابي" في نقده الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين يرى أنه "من أجل تجاوز الأزمة العربية المتمثلة في غوغائية الوعي المباشر بالأشياء وعدم النقد والتمييز أو التوصل إلى وعي ذاتي التي تحتاج إليه الشعوب لمجابهة واقعها وللحفاظ على بقاءها، وسيطرة الآنية والميكانيكية كان لابد من تفاعل فكري حر ونقاش مثمر واستعادة العقلانية الهادفة"[1].

كما يرى البعض الأخر أن بقاء الوضع العربي الإسلامي متوقف قد يضخم الأزمة أكثر في كل مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وكذا الثقافية. فعلى الصعيد اللغوي مثلا وجد علماء اللغة أن هيمنة اللغة اللاحداثية وسيطرتها على الأفكار لا تمكننا من استيعاب المفاهيم والأطر الفكرية الجديدة والمتلاحقة علينا، وهذا ما يعيق دخولنا من الحداثة كاستنباط المرادفات، لأنها لا تهضم وتبقى بعيدة المنال لتصبح أداة فكرية ذاتية، فالترجمة لا تؤمن النقلة الفكرية الصحيحة.

يهدف مشروع أركون الفكري إلى غاية مترامية الأطراف، تكمن في تجديد الفكر العربي والإسلامي قصد تمكينه من مجابهة مشاكل مجتمعاته الحالية، وهذا لن يحدث إلا بتحديث الفكر العربي– الإسلامي، ودخول العقل مرحلة النقد، وذلك النقد الذي لابد من خوض الصراع معه. لتخلص من كل عوائق السير باتجاه الوعي الحقيقي والمعرفة السليمة دون المساس بأصالة الماضي وخدشه مع تحديثة وفق ما تتطلبه شروط الانضمام إلى التاريخية. وكان "أركون" يريد بالمجتمعات العربية الإسلامية أن..تطبق مشروع اليابان المبقي على عروقه الحضارية الضارية في تاريخه الماضي والمتأْصل في كل عاداته وتقاليده مع حركة حداثية مست كل مجالاته الحياته الاقتصادية والاجتماعية (تعليمية، سياسية...الخ)، فكيف يمكن أن نطبق مشروع "أركون" المجسد لأخر المناهج العلمية الإنسانية والاجتماعية؟.

---

[1] - هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ص:9-10.


الفصل الثالث
بين النقد والتأصيل

المبحث الأول: المحاولة الفكرية من أجل تأصيل الحداثة

يقول أركون: **" تمثل عملية التفكير والتأمل بالتراث الإسلامي اليوم عملا عاجلا وضروريا من الناحية التعقلية والفلسفية ولكنه مزعزع من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية... وعندئذ سوف نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع"[1].**

أمام تجاذب المناهج العلمية الحديثة المطبقة من قبل الفكر الغربي والتي مكنته من تجاوز قرون من التعصب الفكري اللاعقلاني، هذا من جهة، ومن جهة ثانية انكفاء الفكر الإسلامي على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية زادت من تعقد الوضع وخلخلة المعرفة في الخطاب الإسلامي المعاصر، نجد المفكر العربي الإسلامي محمد أركون شغوفا بتطبيق ما أ ق به قائلا :" أن علوم الإنسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة من تطورها التاريخي، إنها المجتمعات الغربية هذه العلوم ليست إلا جوابا ملائما لحاجيات المعرفة "[2]. ولهذا يحاول المفكر تطبيق هذه المناهج العلمية الجالبة للتطور المعرفي الغربي على الفكر الإسلامي آملا بذلك فك قيوده الدوغمائية وتخليصه من جميع العوائق التي حالت دون تقدمه الحديث والمعاصر، إذ يرى "أركون" قائلا:" أنّ الفكر العربي والإسلامي لم يشارك في أي جزء من هذا المسار الفكري الطويل الذي ابتدأ في القرن السادس عشر، لقد انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية اتباعية واجترارية، تشكلت من هيئة تراثيات مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة على بعضها البعض "[3]، فلقد ارتأى هذا الفكر الإسلامي تكمن في مدى إمكانية تطبيقه لهذه المناهج على غرار الحالة الغربية التي قامت فيها الحداثة بمواجهة تحديات تراثها الديني "اليهودي والمسيحي".

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص:30-31.

[2] – المرجع نفسه، ص 90.

[3] – المرجع نفسه، ص 90.

إنكّشف المستور داخل المجتمعات الإسلامية وبالتالي كف الخطـــاب ا لأيـــديولوجي الذي وضع المسلمين في حالة عجز ورفض لكل فكر تحديثي يساهم في فك منظومته الفكريـــة المتعالية.

كان حافزا كبيرا وضع به "أركون أعمدة البحث العلمي المتطور من أجل مشروع يريد به إخضاع العقل الديني الإسلامي إلى منظومة النقد الحر والمتحرر باتجاه عقل تحديثي ، نقـــدي متأصل وتاريخاني لينشئ فكرا إسلاميا تذوب فيه كل المفاهيم المركبة والمقدسة وكذا المتعالية.

ومن هنا اعتمد أركون المراجع النقدية والتفكيكية لتعرية التاريخ، إذ يقـــول :" فعلـــى الدارس تعرية الآليات القديمة التي لا تزال مستمرة في توليد التاريخ المعاصر "[1]، فتلك الأضابير الأرثوذوكسية والسياجات الدوغمائية كلها فرضت نوعا من الحقائق السسيولوجية التي يراهـــا أركون تمْنع ظهور الحقائق الحقيقية أي التاريخية والعلمية أو الفلسفية "[2]، ففي مقابل الفكـــر الغربي المتحدي بحداثته العارمة لكل مجالات الفكر المنغلق باتجاه انفتاح م تأثر بالعلم الوضـــعي، وما لحقه من تطورات أشعلت حركات التغيير والتحول نحو الأفضل نجد تـــشدد المجتمعـــات العربية الإسلامية بتكريس أطرها المعرفية في حقائقها المطلقة وقيمها المحورية . مما يُشكل حسب أركون ثلاثة خطابات طرحتها الأطر الاجتماعية والثقافية هي:

1. **خطاب أصولي:** هو امتداد مخلص وفعال قليلا أو كثيرا للخطاب التيولوجي القديم.
2. **خطاب أيديولوجي رسمي :** مغلّف بقيم الخطاب الأصولي في نفس الوقت الذي نجده يحاول تغيير شروط ممارسة اللغة الدينية، بإدخاله لعناصر متناثرة من التاريخية الحديثة.
3. **خطاب شبه علمي " (*Para-Scientifique*):** وهو يمزج ويخلط بين كـــل المفـــاهيم والبديهيات والفرضيات السابقة وبنسب متفاوتة ، حيث نجد أن المشكلة تكمن في وصـــول الباحث إلى المواضيع المحرمة (***Tabous***)، فإما يتراجع أو يندمج مع الأفكار الأيديولوجية الشائعة.

وعليه يطرح "أركون"السؤال الحتمي**ما الذي يمكن فعله أمام ه ذه المعطيات الـــتي تحدد التاريخية الحاضرة للمجتمعات الإسلامية؟**

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 14.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 118.

إنّ العملية الصعبة والجسمية التي يريدها أركون بتخليص العقل الإسلامي من الممارسة الأيديولوجية التي لا تزال قائمة يرجعها إلى "المنهجية في عمليات التاريخ التي تعطينا نزعة تجريبية و تعطينا مستوى من الوعي المنطقي"[1]، فالإجراء التجريبي الحقيقي الذي بوسعه أن يحل هذه الإشكالية عند أركون . لذا كان أمامه مواجهة المخيال الاجتماعي والأسطوري المسلم للفكر العربي– الإسلامي مما أعطى للخطاب الديني حصانة دينية لا يمكن اختراقها.

هذا من جهة ولكي يتجاوز الفكر الاستشراقي الذي اختزل الفكر العربي – الإسلامي بوصفه تحييد العلمية المنهجية في دراسته مما أساء للوجه الحقيقي للفكر الإسلامي أمام الآخر كل هذا وذاك ألح على مفكر كـ "محمد أركون" اعتماد أنجح المناهج المتوصل إليها في العلوم الاجتماعية والإنسانية نحو محاولة تطبيقها فيما سماه بإعادة قراءة التراث الإسلامي (الوحي، القرآن، الحديث)، وكذا تطبيقها على دراسة الإسلاميات لينتج ما سماه بالإسلاميات التطبيقية، إذ يقول أركون :" إن الإنسان إذ يعدّل من علاقاته مع الطبيعة ومن شروط تحققه الاجتماعية والثقافية نمو الشخصية، فإنه يغير بذلك نموذج تحسسه (رؤيته) للواقع والمعنى بدءً من اللحظة التي يتمكن فيها الإنسان من "خلق" كائنات حية في أنبوب اختبار، فإنه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلاب الذي ولدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية الخلق (أي خلق الوجود) نوعا من الحماسة يصل إلى حد الارتعاد، إنه يمر عندئذ من أخلاقية الاقتناع إلى أخلاقية المسؤولية، ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية ثم تتبع مصير الدين"[2].

إن العمل المراد من أركون هو سبيل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى ، أي ذلك المعنى الحامل للوعي باعتبار أن الوعي هو ذات المعرفة الحقيقية الخالية من العوائق والشوائب، إلا أن الغاية الأسمى لأركون هي تأصيل الحداثة أي تحديث الفكر العربي – الإسلامي دون خلع جذوره العربية–الإسلامية أو المس بها ، وإنما جعل العولمة عربية إسلامية فهل تطبيقه لمنهجيات العلوم الحديثة على التراث العربي الإسلامي هو عين التحديث ممارسة للوعي؟.

---

(1) – علاء هاشم مناف: إبستيمولوجيا النص، ص 43.

(2) – محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص 120.

1- الإسلاميات التطبيقية ومشروعية تعدد المناهج:

لقد اعتمد أركون منذ بداية مشروعه نقد العقل الإسلامي إلى إبداع العديد من المفاهيم الإجرائية التي تساهم بواسطتها على وضع يده على التفسير والتأويل للنصوص (القرآن) على شاكلة تعدد في المناهج ، التي رآها متداخلة ومتشابكة فيما بينها (من ألسنيات وعلم اجتماع وأنثربولوجيا وتاريخ...)، إذ يقول :" إن كل هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشري ، وبالتالي ينبغي أن نعلم هنا أنه عقل تعددي لأن كل ممارسة أو كل مذهب راح يعتمد مجموعة من المسلمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشتغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جدا"[1].

إنّ الصرح الذي افتتحه أركون بتعددية أنظمة الحقيقة (تعدد المناهج العلمية) كان اجتهادا منه قصد التمكن الأشمل بجميع مضامين الفكر العربي – الإسلامي تحت ما سماه بالإسلاميات التطبيقية، كعمل فكري تطبيقي يتجاوز به الإسلاميات الكلاسيكية في مضمونها النظري – الاختزالي البعيد عن فعاليات الحاضر وتموضعات الواقع لدى المسلمين ، إذ يقول:" فالإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة"[2] وذلك بتطبيق أنجع الطرق والمناهج العلمية الاجتماعية الإنسانية، كما أنّ الإسلاميات التطبيقية هي تجاوز للفكر الاستشراقي الممارس في عهد المستعمرات إذ يقول :" إنها خضعت قليلا أو كثيرا للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية : أن نفهم أو نعرف أن نتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه لكن من أجل أن نسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة "[3] فكانت بذلك الوظيفة الأساسية للفكر الاستشراقي جمع أكبر كم من المعلومات تحت أغراض سياسية استعمارية لم تراعي المناهج العلمية والمصداقية والكشف الحقيقي والكامل للفكر العربي الإسلامي في الكثير من أعمالها الوصفية والاختزالية

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي –نقد واجتهاد-، ص 235.

[2] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

[3] – المرجع نفسه، ص 54.

باستثناء بعض الأعمال التي يراها "أركون" قد تجاوزت في بحثها للمنظار العربي الباحث عن خبايا فكره.

إذن؛ فما هي الإسلاميات التطبيقية وكيف عرفها أركون؟

يقول إن: "الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات و هذا ناتج عن اهتماماته المعاصرة، فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها "[1]، الدارس والباحث في الإسلاميات التطبيقية عليه بتتبع ذلك التنوع والتعدد المنهجي الذي يفرضه الموضوع المدرس من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة، "ومن أجل اللجوء إلى المنهج السلبي هو أمر لابد منه من أجل إنجاز الدراسة التي لم تنجز أبدا إلى الآن بالرغم أهميتها وهي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي"[2].

وعليه؛ فقد كانت من مهام الإسلاميات التطبيقية الأساسية هي تخليص الفكر الإسلامي من كل الشوائب والمحرمات والميثولوجيات البالية و الأيديولوجيات الناشئة، جراء صراع ما أطلق عليه ثنائية التراث والحداثة أو الأصالة والحداثة.

إذ يقول أركون فإنه "يبدو لنا أن الحالة الراهنة للبلدان العربية و الإسلامية تتميز بنقص في التمثيل أو الدمج ما بين الموقف الماضوي ، همه المطالبة بالأصالة العربية الإسلامية ثم الانفتاح على الحداثة المادية للحضارة السياسية الاقتصادية المرافقة لها ، والتي هي منقطعة عن الحداثة الدستورية أو الثقافية "[3]، أما من الناحية المنهجية فالمسألة متوقفة على كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب . وعليه؛ فلابد حسب أركون على الإسلاميات التطبيقية أن تتأمل جيدا كل الحا لات بتفحص علمي دقيق يستدعي تسخير كل المناهج المعتمدة من قبل التاريخ والألسنيات والأنثربولوجيا والفلسفة ، من أجل الابتعاد عن ما اكتفت بدراسته الإسلاميات الكلاسيكية من جانب إيجابي لتاريخ الإسلام استعادة الذكريات التي يأخذون منها العرب كل مجدهم وعرفانهم الباقي على واقع واحد لم

---

[1] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

[2] – المرجع نفسه، ص 57.

[3] – محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 96.

يتغير، كما أننا لا يمكننا الإبقاء على فهم واحد للتراث المستند على التاريخ المروي و الوثائق المكتوبة فقط.

وعليه؛ فـ"أركون" يعتمد المنهجية الحفرية بتبنيه تعددية المناهج لاستخراج واستنطاق ما لم يفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في الفكر العربي-الإسلامي.

أ- علوم اللغة السيميائية والألسنية:

لا يمكن لمفهوم النص أو إعادة قراءة التراث عند المسلمين أن ينشط ويدخل في عمق التحويل والتجديد إلا إذا طبقنا عليه الدراسات الألسنية والسيميائية المهتمة بالدلالة والمعنى "فالمجتمعات الإسلامية تتميز بالثبات الأبدي والدهري "للمعنى المعطى مرة واحدة و إلى الأبد..إنه لا يحول ولا يزول "[1]، وهذا ما أنتجته الأرثوذوكسيات الموروثة وثبت كعقيدة إيمانية لا يمكن خلخلتها . والدراسات الألسنية واللغوية وحدها الكفيلة بزحزحة هذا المعتقد وفك الاعتقال عنه بإعادة النظر في كل معانيه ومع طياته الدلالية ورفع هالة القداسة والبداهة عن الكثير من المفاهيم التي باتت لا تحتاج إلى فهم يتقبلها العقل الإسلامي بغموضها معتقدا أنها كذلك، كفكرة الوحي إلا أن الخطاب القرآني يجمع كما هائلا من المعاني المتجددة دائما رغم لغته المتعالية بتعالي الله سبحانه وتعالى، "فلا يمكننا سجنه في لغة فقهية أو قانونية أحادية المعنى"[2]. ولذلك فتسليط الإضاءات اللغوية الألسنية والسيميائية عليه يزيد من إثرائه وتفتح معانيه و إدراك حقائقه . فقد أثبت علماء [اللسانيات مؤخرا أهمية دراسة أصول الفقه من أجل فهم الروابط الكائنة بين اللغة و الفكر بعكس هوس المستشرقين بالبحث عن الأصول والتأثيرات] [3]. وكما يرى أركون أن الأيديولوجيا التي يقول عنها ميشال فوكو هي التي تربط بين علم اللغة وعلوم الاقتصاد أو البيولوجيا مثلا لأن هناك جوانب غير مرئية (سرية أو تحتية تشكل كل فترة معينة)"[4].

---

(1) – محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 97.

(2) - د/كميل الحاج: تصدع العقل العربي المعاصر، ص 99.

(3) - محمد أركون: الفكر العربي، ص 104.

(4) – المرجع نفسه، ص 104.

ب- الدراسة التاريخية :

يعتني أركون اعتناء كبيرا بالدراسات التاريخية التي يريد إدخالها في الفكـــر الإســـلامي خصوصا وأن هذه الدراسات قد زاد إثرائها وتوسيع نطاق دراستها بتجديد منهاجياتها على يد الكثير من العلماء كــ "كلود كوهين" المهتم بدراسات الشرق العربي (تركيا، لبنان)، وكـــذا مدرسة الحوليات الفرنسية (***L'école des Annals***)، ومنهجية "ميشال فوكو" التفكيكية الأركيولوجية الداعية إلى تنقيب التراث وتعريته من أجل تفكيك خباياه ، فهو بذلك –أركون- يريد التروح من المنهجيات الوصفية السردية المبقية على تاريخ الفكر الإسلامي والعربي مكانـــه جامدا منذ عصوره الوسطى ، أو ما أنتجه العصر الكلاسيكي بدون حراك رغم تغير الأوضـــاع وتحول العقول من حوله ، والتي تمكنت من انتصار على القيود اللاهوتية الميثولوجية والميتافيزيقية المتعالية عن التاريخ كما فعل العقل الأوروبي منذ عصر التنوير إلى عصر الحداثة و ما بعـــدها... إلا أن العقل الإسلامي والعربي يبقى مكانه يتخبط في سبات شكل بذلك صـــيرورة التـــاريخ وخرج عنه، ولكي يعود الفكر الإسلامي والعربي إلى التاريخ عليه بتغيير إيستمولوجياته بإعادة قراءة تراثه قراءة معاصرة بعيدة عن القراءة التقليدية للتراث والدين والوحي ،إذ يؤكد أركون:" أنّالخطاب السياسي و الخطاب الأصولي والجامعي ما زال على ممارسة التقليدي، فالفكر الديني مازال مبنيا على المفهوم (دين الحق) الذي يقدم للناس حقيقة مطلقة ثابتة أزلية ، متعالية علـــى مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون والفساد"[1].

وبذلك يبتعد الفكر العربي والإسلامي عن البعد التاريخي لذلك يركز اهتمامـــه علـــى دراسة الوحي والخطاب القرآني كمعطى أولي للدراسة، ويعيب على المستـــشرقين اهتمـــامهم بالمصدر الثاني (الأحاديث النبوية) كمعطى ثاني، كما كان عليه دراسات المستشرق "جوزيف فايس إيس".

ج- الدراسة الأنثربولوجية والسيسيولوجية:

لقد لاحظ أركون أن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة قد تغلغلت في دراستها لتشمل مجال اللامفكر فيه، ولذلك اهتم بها محاولا إنغمارها في دراسة التراث العربي والإسلامي مـــن أجل الكشف عن ما لم يدرس بعد أو أهمل أثناء الدراســـة كمجـــال المخيـــال الاجتمـــاعي

---

[1]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 10.

(*Imaginaire Social*) على حسب تسمية من قبل علماء الاجتماع، إذ أن التـــصورات العقلية المركبة التي يحملها المخيال الاجتماعي ، والتي استطاع الفكر الأرثوذوكسي والعقائـــدي السيطرة عليها وتحريكها لمبتغاه ومقصده الأيديولوجي ليجعل منها عبر تعاقب الأزمـــة عليهـــا سياجا دوغمائيا صارما لا يمكـ ـن زحزحته، كما أن الأنثربولوجيا تـــدرس تلـــك التـــصورات الأسطورية والقصص ذات الرمزانية الدينية ، وتدخل الوحي داخل الفضاء المعرفي للإنسان بمـــا تحمله الأنثربولوجيا من منهجيات ومفاهيم أساسية للتصورات التي تمثل جزءا آخر من وعـــي الإنسان، وبذلك تخرج عن كونها علوم وصفية عامة.

وعليه؛ تساهم الأنثربولوجيا في تسهيل الدراســـات الســـسيولوجية للعـــالم العـــربي والإسلامي، كما يراها أركون في دراسات "بيار بورديو" الذي بلـــور مـــصطلح "الرأسمـــال الرمزي" (*La Capital Symbolique*)، هذا الأخير الذي يسيطر به العديد من الحركات الإسلامية على الجماهير قصد الوصول إلى السلطة ، إذ تعد تعاليم الإسلام رأسمال رمزيا لا يمكن دراسته إلا وفق دراسة الإسلام كظاهرة إسلامية لتخليصه من مفاهيم التعالي علـــى التـــاريخ . وكذا دراسته كظاهرة دينية توصف وتلاحظ كباقي الظواهر الفيزيائية أو البيولوجية ... وذلك "لأن الدين القويم يؤثر على المجتمع ويسيره ويوجهه ولكن العكس لا يصح"[1].

هذا الحشد من المناهج المتعددة لقراءة التراث عند أركون لهي استراتيجية يبتغي بها ، حسب قوله:" المطالبة الملحة بتراث حي دائما وحاضر دائما ليست ممكنة إلا بمساعدة فرضـــية إيديولوجية تجهل فعلا مفهوم الانقطاع في التاريخ"[2].

لقد أقر أركون وجميع المفكرين المشتغلين على الفكر العربي – الإسلامي أن نقطة التعطل الفكري في المجتمعات العربية الإسلامية أساسها تلك اللعبة الإيديولوجية على الخطاب التاريخي ، التي تمكنت ولازالت من فرض سيطرتها على مسار العقل الإسلامي دون مراعـــاة الوظيفـــة المعرفية، إلا أن أركون يرى من الممكن استغلال الجانب الأيديولوجي إذا جلـــب إلى صـــالح خدمة الفكر الإسلامي نحو إحياء التراث واستمراره بروح العصر الحداثية ، حيث يصّرح أركون أن:"مشكلة اللامفكر فيه تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشـــة يوميـــا لكـــن

---

[1] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ص 11.

[2] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 60.

الاكتشاف المتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة حول : المنسي، المتنكر واللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص".

وعليه فإن المنهجية الحفرية والتراجعية التي ينتهجها أركون كقراءة صحيحة على التراث هي الكفيلة باستخراج المعنى وتأويل الواقع المعاش تأويلا صحيحا، فكل عصر وكل لحظة تاريخية إلا وكان لها نظاما فكريا تقوم عليه لا يمكن تكراره أو البقاء عليه – كما هو حال العرب والفكر الإسلامي المجتر –، إنما علينا الاستمرار بإنتاج فكر يتماشى مع معطيات عصره وتحولاته لذا فالمنهجية الحفرية والتراجعية كالأعمال التي قام بها أركون في دراسته للحقبة الكلاسيكية دراسة نظام الفكر السائد من خلال عقل الشافعي وإنتاجاته الفقهية المتميزة ، كشفت على فكر إسلامي لا يستهان به ذو فكر و تعقل متميزين، كـ"الشافعي" و"ابن رشد"، ساهما في إنتاج حداثة تقدمية تمردت واختلفت على التاريخ الإنساني عامة يفرض على العرب والمسلمين تغيير وتجديد فكرهم باتجاه فكر تاريخي عقلاني قابل للاندماج بروحه الإسلامية في عقلانية الحداثة، فحاجيات ومعارف المسلمين لا يمكن أن تكون نفسها أيام الشافعي . وعليه فمسألة توضيح التراث وإعادة قراءته وتطبيق كل المناهج المتطورة لاستخلاص المعنى و تجديد التأويل إلى دراسة الحقب الزمنية الماضية وتفكيكها قصد استخراج نظام فكرها المعرفي السائد وبالتالي الاستفادة من المنهجية التراجعية /التقدمية من أجل دراسة تاريخية تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف ،حيث يقول أركون :" المنهجية التي أركز عليها وألح على ضرورتها وأهميتها تتمثل في قول ما يلي : قبل أن تشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن ... إذن فإن العملية تخص الماضي وتتركز على إضاءة الماضي، وبالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف ... والمؤرخ الحديث فيما يقرأ ويتفحص هذه الأخبار والأحداث الماضية يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكل خطوطه ومحاوره وحدوده العامة"[1].

إنّ تركيب التصور الأركوني المنهجي يعتمد على تصوره للنقد التاريخي من أجل تعرية التراث وإضاءة نحو قراءة متفتحة و صحيحة للمعارف، ثم التصور الثاني المتمثل في النقد

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 238.

الفلسفي لإسقاط نقد محض – نظري وتطبيقي على التاريخ – والتراث والساحة الثقافية، فأركون يولي أهمية كبرى لدراسة الفلسفة وإدما جها كتاريخ للفكر لا يمكن إبعاده على الدراسة التاريخية أو الاجتماعية . وبالتالي لا يمكن تهميش أو نسيان الفلسفة كليا في الإسلام "فالنزعة العقلانية التي سادت في جامعتي أكسفورد والسوربون آنذاك، بالإضافة إلى الأفكار العلمية البحتة مدنية جدا للإسهام العربي في تار يخ العلوم والفلسفة. هكذا نجد أن العصر الوسيط العربي والإسلامي يعاني من الرفض والاحتقار وبشكل أكبر وأشد تفاقما مما عانى منه العصر الوسيط اللاتيني /المسيحي، وذلك منذ أن كانت قد حصلت القطيعة بين الفلسفة والثيولوجيا"[1].

فالفلسفة كفيلة بإنتاج الآلات العقلية ا لتي يمكنها أن تتصدى وتتجاوز كل الإيديولوجيات المدمرة، ليكون الموقف الفلسفي بمحاذاة المنهجية التعددية والإشكالات المنفتحة من أجل قراءة الأعمال الكلاسيكية الكبرى ، فالفلسفة "والتكوين الفلسفي بالدرجة الأولى القوى التي تستطيع الحفاظ على إيقاع منتظم في التقدم وا لبحث العلمي الجذري "[2]، وذلك "لأن الاجتهاد الفلسفي يتأمل الظاهرات والمعاني من وجهات نظر متعددة و منقولة وداخل تاريخ خاص معين.

فالعقل الفلسفي الحديث يقصد إدراك حقائق متحولة متكيفة بعالم لا يزال يبدع طبيعته وصفاته ووجوده، لذلك يحيط هذا النوع من الاجتهاد ا لفلسفي بجميع القوى، والنشاطات المنتجة للدين والإيديولوجيات والمجتمعات والتاريخ.

يمزج أركون بن النقد الفلسفي والتاريخي وكذا يستخدم كل المناهج الحديثة (الألسنية، الأنثربولوجية)، من أجل ضحد تلك النظرة الأصولية (التقليدية) المكتفية "بالاجتهاد لإبراز فضائل الدين التي أجمعت الأمة على أنه الدين الحق "[3]، ويقوم نظرة حداثية تساهم فيها جميع وسائل الاجتهاد والتاريخ ليحيط بكل المعارف.

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 151.

[2] – المرجع نفسه، ص 26.

[3] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ص 27.

إلا أن أركون يعترف قائلا :" بأن الإلمام بجميع العلوم للتعرف المتعمق على ماهية الخبرة الدينية لا يزال اليوم مشروعا مثاليا يستهدفه الباحثون منذ بضعة سنين فقط، ولهـذا لا يحـق للمدافعين عن النظر الأصولي أن يحكموا على هؤلاء الباحثين بالجهل أو التفريط أو التقصير أو الإغفال"[1].

ولكن السؤال المطروح على أركـون : هـل المنهجيـة هنـا المرتبطـة بالرهانـات والاستراتيجيات الفكرية تستطيع فتح باب المعنى، المعرفة الصحيحة والوعي العربي الإسـلامي على ساحة الواقع؟.

[1] – محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ص 28.

المبحث الثاني: راهنية المشروع الأركوني بين فكر نظري وإمكانية تطبيقه

إنّ ضغط الموقف الإيستمولوجي و المعنى في الذي جر محمد أركون إلى التفكر في فتح مشروع للبحث والاجتهاد حول إ مكانية تأصيل الحداثة تحت عنوان (نقد العقل الإسلامي)، بمنهج مستورد (المناهج العلمية الاجتماعية والإنسانية) من الغرب، وكيف يمكن تطبيقها على الفكر العربي الإسلامي الذي لم يزحزحه مخاض الحداثة وبقي سجين الدوغمائي ، رغم أزمة العقلنة الجارفة بالقوى البشرية في سبيل إدراك الأشياء على ما هي عليه.

أمام الصراعات الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية وكذا التركيبية المنظمة للمخيال الاجتماعي والأسطرة والأدلجة، خاض "محمد أركون" كبه العلمي والفكري لينتج بحثا نظريا متعالي الأفق. حيث يقول: "أنا أريد تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتما عية وإعطاءها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المجال المسيحي الأوروبي، و هذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات البشرية وليس فقط التراث الأوروبي"[1].

إلا أن الاكتشافات التي توصل إليها أركون داخل الفكر العربي الإسلامي تحت م ا أطلق عليه ساحة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه ،التي بفضلها خرق باب الممنوع و الممتنع على حد التعبير "علي حرب" وفتح الحرب على نفسه حينما وضع الوحي (القرآن) تحت محك النقد والتعددية المنهجية من أجل قراءة جديدة تكون درب المسلمين بالخلاص من الأيديولوجية الآسرة لكل إبداعاتهم واجتهاداتهم بدءً من القرن الخامس للهجرة ، وذلك كله ليقوم بالعقل الإسلامي المزحزح والمتجاوز لكل التصورات والذهنيات البالية والمعيقة ذات العقليا ت اليقينية بروح تأويلية تجديدية، ليضرب أركون بذلك الوجهين – العربية والغربية –.

إنّ الهدف الأسمى للحداثة وما تقوم عليه من قيم أسا سها نقد الذات وتكريس العقلانية، فإذا كانت هذه القيم قد تجسدت في المجال الأوروبي منذ عصر التنوير عندما بدأ الاشتغال على فهم الذات وتدارك نقاط تعرقلها وضعفها وسلبياتها، كانت الحصيلة بالحداثة التي قطعت الفكر المتحجر والضعيف بالتقدمي والتحديثي في جميع ميادينه إلا أن الفكر الإسلامي كان بعيدا عن هذا المسار وما زال يتخبط بين تجاذب الماضي والحاضر المفروض، بين فكر أصولي متلاعب

---

[1] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 31

وحضور حتمي للشاشة (الحداثة، العولمة)، هذا ما جعل أركون يجعل من نقد العقل الإسلامي العمود الفقري لفهم الذات الإسلامية وبالتالي قيامها والثورة عليها.

إلا أن أسباب الركود الفكري يراها "أركون" لا تكمن في عدم فهم الذات الإسلامية ووعيها التام بل حتى في رؤيتها لنفسها في مرآة الآخـــر، ذلـــك الآخـــر المتمثـــل في الفكـــر الاستشراقي الذي يوجه له أركون انتقاداته الشديدة التي ترك ن عند باب التجاوز دون المقاطعة أو الرفض من قبل العقل الإسلامي . فرغم الصورة الغربية الرافضة والمهيمنة على الإرادة المعرفية للعرب والمسلمين فإن الإثراءات الاستشراقية لا يستهان بها لبعض مفكري هذا القطاع الـــذين أضافوا للفكر العربي الإسلامي من دسائس وكنائز العصر الذهبي. كاكتشاف (فصل المقـــال) لـــ"ابن رشد"والعديد من المخطوطات الناذرة .إلا أنهم يكل أو بآخر كان لهم .يد في تلك الشحنة السلبية المحمولة من الغرب على الإسلام. ولهذا يدعو أركون إلى نظرة شموليـــة بـــروح إنسانية تتجنب كل التعقيدات فيلح على الدراسة الأنتربولوجية الذي بفضلها تستطيع الأمـــم والشعوب، رغم تشعباتها واختلافاتها التتداخل والتشابك ببعضها البعض تحت نزعـــة إنـــسانية كونية.

إن أهداف أركون العالمية الإنسانية والكونية عليها أن تتحـــدى أولا غوغـــاء الـــوعي الإسلامي المعاصررغم عصرنته وتزامنه مع واقع تقدم الحضارات الأخرى ، إلا أنـــه متزمـــت يحتاج ربما إلى تدارك وكشف نقاط أخرى تعوض في عمق النفسية الجماعية المركبـــة للـــوعي الإسلامي،تذهب إلى أعماق الأشياء كما يقول أركون :" القيام بتحرير ثان للمجتمعـــات الإسلامية بعد أن تمّالتحرير السياسي، وهذا التحرير الفكري يمثل دعوة ليست لمجرد إ صلاح ديني وإنما لثورة فكرية عميقة تذهب إلى أعماق الأشياء"[1].

من ملاحظات أركون المهمة التي كانت تحت دراسته للمجتمعات العربيـــة (المغـــرب، المشرق)وجود تباين ملحوظ في ذلك الوعي المتصادم مع الحداثة ،حيث يقول :" أن نعلـــم أن الأقليات المسيحية واليهودية في مصر ولبـ نان والعراق، كانت لها مواقف من الحداثة مختلفة عـــن

[1] - رضوان زيادة: ونقد العقل الإسلامي، ص 16.

مواقف المسلمين. نقول ذلك على الرغم من أنهم جميعا كانوا ينتمون إلى الثقافة العربية واللغة والتاريخ العربيين"[1].

وعليه؛ يمكننا أن نسجل انطلاقا من هذا أن أزمة الوعي العربي تقبع تحت منظاره الأصولي لدينه الإسلا مي وعقائده الشرعية التي حالت بحسب تركيبتها المفهومية الأرثودوكسية (الصراطية)[*] إدراك سبل وإلحاح الاندماج المتأصل في مخاض التغيير العالمي . وذلك يرجعه أركون إلى مصطلحين يراهما أساس أزمة الوعي، حيث يصرح قائلا :"ينبغي اكتشاف كيف راح العتيق والتقليدي يتداخلا ن ويشكلان بذلك حالات معقدة ، أي حالات متخلفة تتحول إلى عقبات تحول دون نهوض وتشكل الدول الحديثة "[2]، حيث أن العتيق (القدم) (***L'archisme***) يعرفها:" تعني كل ما يجيء من الماضي بما فيه ماضي ما قبل الإسلام أي العقائدوالتصرفات السابقة على الإسلام ، أما التقليد ي أو التقليد (***Traditionalisme***)، فيعرفها: يعني كل ما هو متعلق بالتراث الإسلامي الذي راح هو الآخر يتجمد ويتقولب في شكل بنى عتيقة متحجرة "[3]. وبالتالي فهو يطالب باستقصائهما واستكشافهما لما تحملانه من مغالطات مفهومية جرت إلى حرب معلنة بين ثنا ئية ما هو أصولي/وما هو حديث، أو بين فكر ديني متأصل وفكر/ تحديثي يريد خرق المحرمات ورب المنكرات . دون وعي للمعنى الحقيقي فان هذا ما جلب الصراع الدائرفي الدولة الواحدة بين طوائفها و حال دون قيام دولة حديثة، وهذا ما طرحته مشكلة العلمنة داخل المجتمعات العربية الإسلامية.

عندما يطرح أركون مشكلة العلمنة التي يعرفها قائلا :" هي موقف الروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة "[4]، يرى بأن الحقيقة تقوم على مواجهة مسؤوليتين:

---

[1] - مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد/10-11، 1999، ص 101.

[*] - الصيراطية: مصطلح يطلق أيضا على الفكر الأرثوذكسي.

[2] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 277.

[3] - المرجع نفسه، ص 277.

[4] - محمد أركون: العلمنة والدين، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط/1، 1990، ص 10.

- أولهما: كيف تعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح، أي كف يمكن أن تتوصل إلى معرفة ينطبق فيها الذهني والعقلي مع جميع النفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة.
- وثانيهما: بعد معرفة الواقع ينبغي إيجاد وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون أن تشرط حريته ونقدها.

وعليه، فإن الخضوع إلى علمنة معايشة لتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي يقتضي فهم "الإسلاميات التطبيقية التي تؤسس الإطار النظري و الفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة ، حتى الآن بشكل تجريب واقعي محسوس لكن غير منظر لها"[1].

إنّ منظور الوصول إلى وعي تجسده العلمانية في الوقت الحاضر -دون أن ننسى أن العلمنة قد عاشت كثيرا في بيئات إسلامية – تصطدم في المجتمعات العربية الإسلامية بالفكر الديني المطبق والمقبول على نطاق تشكيلته الأيديولوجية المركبة (دين الحق)، ولا يمكن لهذا الوعي العربي الإسلامي أن ينفذ إلى حالة من المعنى والوعي دون تدارك الجانب الفلسفي.

هذا الجانب الذي يصرح عنه أركون قائلا : صحيح أنه قد وجد في الإسلام دائما مفكرون أحرار، ولكنهم في معظم الحالات كان يشتبه بهم.

هنا ينبغي أن نتتبع مصير الفلسفة في الإسلام هذه الأخيرة التي لست كما قيل عنها بأنها لا تعدو أن تكون صدى شاحب للفكر اليوناني – في الواقع – إن الإسلام الرسمي قد حال دون نهوضها... ذلك لأنه بدءً من القرن الثاني عشر ميلادي، كانت هذه المجتمعات المهددة من الداخل والخارج مجبرة على أن تؤسس نظاما أمنيا خاصا.

إنّ الفلسفة النقدية لا يمكن لها الإسهام في تشييد مثل هذا النظام على العكس إنها تهدد بالأخطار، وحدها الشريعة الصارمة والفعالة في نفوس الجماهير يمكن لها أن تكون دعامة مثل هذا النظام، كما أن "أركون"يدعو من خلال مشروعه الهادف إلى نقد العقل الإسلامي مسألة إنضاج الوعي أو المعنى عندما حدد ووضع مفهومه الخاص لفكرة القطيعة التي تبتعد بمفهومها عن قطيعة "غاستون باشلار" القائمة على الفصل بين الخطأ والصواب أي بين الماضي وما حمله

[1] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص 277.

من أخطاء وحاضر يصنع نفسه من جديد، حيث يقول أحد المفكرين :"أن المخيال العـــربي – الإسلامي يتحرك داخل منظومة تراثية واحدة "، وهذا ما دفع أركون إلأى إبعاد فكرة القطع أو الفصل حيث جعل من التفكيك والمنهجية، التراجعية، التقدمية طرق لقراءة هذا التراث وبالتالي إعادة تأويله بدءً من لحظة انبثاق الإسلام ، ومن مرحلة التأسيس (الإبداع والخلق) إلى مرحلـــة العصور الكلاسيكية (لذهبي أو الوسيطي)[*] إلى المراحل اللاحقة (الحديثة والمعاصرة)، وذلـــك بتطبيق المناهج المتطورة (تعددية المناهج) من أجل قراءة صحيحة واستنباط يقـــارب الحقيقـــة المبتغاة وهذا ما سماه بـ ـــ"منهجية الإسلاميات التطبيقية " التي لابد أن تحل محل منهجيات السرد والوصف الخاطئ والفللوجي من أجل تعرية التاريخ و نقده، وبالتالي استبدال حقيقـــة بحقيقـــة أخرى تهيئ المعنى بنور فجر الوعي العربي -الإسلامي الذي عليه أن يسـ تفيق من أجل إرجـــاع مجد الإسلام وحضارة الإسلام.

إلا أن أركون يقر بحتمية القطيعة التي لابد أن تأتي من أجل خـــوض غمـــار التقـــدم والحداثة ولن يثمر ذلك إلا بعدما يحصل النقد الأبستمولوجي للعصر الكلاسيكي ، ويتـــضامن هذا الأخير مع منهجية إسلاميات التطبيقية ،حيث يؤكد :"إنه لم يعد ممكنا تقـــديم الإســـلام بواسطة فرضيات جوهرية وذاتية وذهنية وثقافية وتاريخية ومادية وبنيوية ... الخ،... إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية، إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاســـيكية بدورها وبشكل تضامني كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية الإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى"[1].

لقد تصارع أركون كثيرا مع رؤيته لفرض الحقيقة و المعنى، وإشعار الـــوعي واختـــراق الممنوعات المقدسة – المتعالية الحاملة لصفة اللاهوت – الميثولوجي حينما أدرك أن الحقيقـــة تتخبأ في الوعي العربي الإسلامي داخل خلطـ ـه بين التاريخي والأسطوري وعدم فصله بين ما هو زمني وما هو روحي . وعليه وضع كل اجتهاداته التي يراها بداية منه لابـــد أن تأخـــذ مجـــرى البحث والمتابعة والاستمرارية من قبل الباحثين المهتمين بمشاغـ ـل الفكر العـــربي – الإســـلامي

(*) - لتجنب إلحاق العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية ضمن العصور الوسطى الأوروبية، اقترح أركون تسمية هذه الفترة بالعصور الكلاسيكية.

(1) - المرجع السابق، ص61

ليحط على عاتقهم ضرورة اقتحام تعددية التخصصات ، التي من شأنها أن تعطي تأويلا آخر يتموضع مع الواقع المعاش . ولذلك فتح باب الاجتهاد من جديد على مصرعيه عندما بدأ العمل على النصوص المقدسة (القرآن والحديث)تطبيق آليات المنهاج الجديدة فكا نت قراءاته تنطلق من نقطة انتهاء المفسرين السابقين (الطبري،ابن حزم ...) مؤكدا بذلك على ضرورة "توليد نمطا معينا من الدلالة والمعنى"، وهذا يرجع إلى مفهومه الخاص للوحي قائلا:" إن مجمل هذه المفاهيم والأسماء والآليات التي ترسخ فضاء خصوصيا من التواصل والممارسة الا عملة متجمعة كلها في الوحي والوحي نفسه لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحي ليس كلاما معياريا نازلا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاة و إنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (آيات الناسخ والمنسوخ في القرآن) كما أنه -أي هذا المعنى – قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعهود بكل حرية بين الإنسان والله تعالى"[1].

وعليه؛ فإن أركون يخرج بذلك الوعي المنقاد من شباك الأيديولوجيات المتلاعبة بالنصوص حيث ألحت أدوات متميزة وفعالة لإضفاء المشروعية على السلطة ..."[2]، ليزحزح بذلك جمود العقل نحو النقد والمجادلة واستكشاف المستور بغطاء أصولي متطرف ليستخلص في نهاية كتابه القرآن . من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، "أن هدف القراءة كلها هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها التاريخية"، لأن عصر العقلية المتناسبة مع إطار سرد القصة قد انتهى ولابد من خوض المعرفة التاريخية للبشرية لها بتجاوز عصر الأسطورة والخيال وتحرير علمي صادق يطابق ما وصل إليه العقل الآن.

عليه يرى بأن هناك أربعة مفاهيم تمثل كتلة من العلاقات الدائرية الحاصلة في التاريخ وهي:

أ- مفهوم الزمن الكوني والعام أو العموم الذي تربط به الأحداث والمتغيرات والثوابت الدائمة.

ب- مفهوم سير الأشياء أو مجرى الأشياء وهو عبارة عن نسق كثيف إن لم يكن متواصلا ومستمرا (أو متخيلا كذلك) لا ثقوب فيه ولا نواقص.

---

[1] - محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص85

[2] - المرجع نفسه، ص 85.

ج-مفهوم القاص أو السارد الذي يجل وينص مالئا بكلامه على طريقة يسجل المد في فجوات الذاكرة ومحتجزا مسرب الأصول.

د- مفهوم ما ندعوه بـــ "الآن أو اليوم "، أي ما يدعي بالحالة الراهنة لمسرى يشكل بالنسبة لنا العالم الذي نجد أنفسنا فيه نحيا و نشتغل شكل مشترك، على ما نعتقد"[1]، وبهـــذا يـــشكل أركون بثيولوجيا الخطاب القرآني التي لا تزال مسدودة وبواسطة هذه الأدوات المنـــهجي المتعددة الأوجه يمن اختراق هذه العلاقة الدائرية وتحليل استعصائها من أجل حقيقة حقيقية.

- انتقاد ضد أركون:

إنه لمن الواضح في استراتيجية أركون المحمولة على تشكيل فكر نقدي عقـــلاني حـــر على ساحة الفكر العربي والإسلامي أن نجد صراعا كبيرا بين أركون والحقيقة . تلك الحقيقة التي يريد أن يستخرجها من دراسته للتراث العربي الإسلامي وإعادة قراءة النص الأول (القـــرآن) المنهجية المعتمدة على الحفر الأركيولوجي ، المشتقاة من فكر "ميشال فوكو" في حفره التـــاريخ الحاضر، فهو كما يقول "علي حرب" يريد القبض على الحقيقة.

يمكننا أن نلاحظ جليا في أعماله النقدية الهادئة إلى تحريك الوعي و إدراك المعنى ذلـــك التكرار المعتمد للكثير من المفاهيم الإجرائية التي أبدعها أركون – كمحرك للبحث – تكمـــن غايتها في ترسيخ روح المشروع وتوطيد آثاره المـ عرفية في نفسية المتلقي، هذا من جهة وإعطـــاء مد لمروعه باتجاه بناء مدرسة فكرية مستقبلية تركب رب أركون وتجسد أفكاره مـــن جهـــة أخرى،ويمكن أن نجد غايةأخرى في تكراره تكثفها الجيدة و الإبداع والأســـبقية في الطـــرح تحجبها نوايا أركون الظاهرة والمتخفية بين الحين والآخر من خلال دراساته وطموحاته ، وكذا تعمقه في المسألة، حيث يتعسر وضوح مسألة إعادة القراءة للنص ، هل يعني به الـــنص الثـــاني المفسر للنص الأول أم هو يقصد إعادة قراءة وتحليل وتنقيب في النص الأول (القرآن)؟

هذه المسألة يجيب عنها أحد منتقدي أركون "علي حرب" في كتابه (الممنوع والممتنع)، حينما يتحدث عن السؤال : المرعب ومشروعية افتراق لسلطة المحرم ورهبة المقدس في نظر ناقد العقل الإسلامي؟

---

[1] - محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص:174-175.

يرى "علي حرب" أنّ أركون يخشى كثيرا هذا السؤال و يتخذ مواقف كثيرة باتجاه محاولة الإجابة عليه أو الابتعاد عنه فهو يلجأ إلى الحيلة والمداورة بمعنى أنه يجيب ولا يجيب"[1]. إلا أن الناقد "علي حرب" يرى أن أخذ الجواب من أركون لا يكون بسؤاله ، وإنما باستشفافه من خطابه بالذات.

حيث آلية أركون الحفرية ، التفكيكية "محاولا استنطاقه (القرآن) عن مشروطيته وحدثيته كاشفا عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية ، بل الأكثر شيوعا"[2].

وعليه يستبعد "علي حرب" فكرة "هاشم صالح" القائمة على المقارنة بين "أركون" و"لوثر"، فذلك يعتبره خداع للذات ووقوع في الأفخاخ التي ينصبها ناقد النص القرآني، فـ"أركون" لا يريد أن كون مجرد اصطلاحي "فهدفه من قراءة القرآن ليس تقويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى الظاهرة المعجزة التي يمثلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه ... ومعنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني ولا أقوال ضد القرآن بالتحرير ... فهاجس أركون الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلاته في الحجب والتحوير والتحويل .. هاجسه هو فرق الممنوعات وانتهاك المحرمات التي سادت فيما مضى و تسود اليوم... فمطمح أركون هو نبش تلك الأسئلة والاعتراضات والمواقف التي جرى قمعها أو طمسها في عهد النوة وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين والمنكرين[3].

وهذا ما سماه بنزع هالة القداسة عن النص القرآني، ليدافع "علي حرب" عن القرآن وعظمته قوله:" إذ التقديس حجاب يحجب كينونة الشيء والقرآن هو نص محجوب بتقديسه ذاته وفي فكر "أدونيس" عن ظاهرة التقديس في كتابه (لنص القرآني وآ فاق الكتابة) أعني تعرية آليات التقديس والتعالي ليست انتقاصا من النص القرآني ، بل هي بالعكس استعادة للمنسي واستقصاء للكائن"[4].

---

[1] - علي حرب: الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة، ص 119

[2] - المرجع نفسه، ص 120.

[3] - المرجع نفسه، ص 120.

[4] - المرجع نفسه، ص 121.

إنّ قراءة أركون الإبداعية الجديدة بآلياتها التفكيكية ونظرتها "تقدم شكل من أشــكال التعامل مع الحقيقة، هذا جانب لم يتطرق إليه أحد مـن قبل على النحو المبتكر الــذي فعلــه "أركون"، فكل نص يفرض وجوده على قراءه، فكيف يمكن أن يكون حال الخطاب القــرآني الذي يثبت في جميع اتجاهاته إعجازه وعظمة خالقه لقوله تعالى:﴿ [illegible] ﴾[1].

إنّ ترسانة التخصصات التي يرى أركون في تضافرها وتعددها المنهجي الوسيلة الوحدة والآلة القادرة على اختراق التراث العربي الإسلامي ،من أجل قراءة جديدة تسمح بفتح مــا لم يفكر فيه و المستحيل التفكير فيه . وإعادة النظر بما هو مفكر فيه الآن،إذ يضع مشروعه رهانــا أمام هذه القراءة شأنها في صنع وإنتاج عقل إسلامي يعي ذاته وذوات الآخرين داخل مــصب الحداثة الأوروبية الهالكة به، إلا أن طموح أركون ألتنظيري يبقى رؤية متعالية الأفق لا يمكــن حصولها وتطبيقها على الواقع إلا بعد أمد بعيد، فلا يمكن أبدا استبعاد أو استصغار أو تجــاوز ذلك الكم الهائل من العدة المفهومية والمعرفية التي تتيح للقراء المسلمين فتح الأضابير المدسوسة ، وكذا قراءة ما لم يقرأ في النصوص، إذ يقول أركون :"إن الخطاب القرآني يمارس آلياته في تحوير الأحداث التاريخية و طمسها بخلع رداء القداسة عليها"[2].

ورغم أن "علي حرب" يعيب على أركون اشتغاله بمواد وآليات غيره كالحفر والتنقيب، فلا يمكننا أن ننكر على الزجل جرأته العلمية وحماسته الفكرية النابغة من روح عربية إســلامية والذي ظل يخدم الفكر العربي الإسلامي من منبر غربي تحفه الأخطار . إذ يعود "علي حــرب" ويمن على "أركون"أعماله بالقول :"إذ هو كان قد سدد ضربته النقدية بإخضاع كتاب الوحي للتشريح على سبيل الكشف والتعرية، بما يقتضي إلى كشف اللعبة ونزع رداء القداسة، الأمــر الذي أثار في وجهه ردودا عاصفة من جانب شرطة الشريعة الإلهية وتفانين العقيدة المقدسة"[3].

---

[1] - سورة الكهف الآية: 104

[2] - علي حرب: الممنوع والممتنع، ص127

[3] - علي حرب: تحية في ذكرى أركون، 2011، ص 3.

إن محاولات أركون الفكرية الجادة في سبيل "زعزعة المـــشروعية الدينيـــة بمؤســـساتها وسلطاتها، وإذا كان هذا النقد منتجا على الصعيد الفكري والمعرفي فإنه يفيد المجتمعات العربية أو المسلمة إلى أحوج ما تحتاج إليه،... هو أن تنتج معرفة بنفـــسها وواقعهـــا كمـــا بـــالآخر والعالم"[1]. ورغم ما يغلب على جميع المفكرين تبنيهم لأفكار تـــصب مـــشاريعها التنظيريـــة في مهب الوهم ، فإن أعمال محمد أركون إذ "يفوز بفهم جديد و جدير بالاعتبـــار للإســـلام والدين"[2].

فلا يمكننا أن نجد أجدر من محمد أركون في التنقيب داخل الثقافة العربيـــة الإســـلامية وهذا ما يشهد عليه جل المعاصرين له.

لقد أراد أركون بفكره الاجتهادي فرض التغير على الفكر العربي والإسلامي على غرار ما أحدثته الحداثة من تغييرات وقلب موازين الفكر الأوروبي بدءًا من القرن السادس عشر ، إلا أن الرجل قبل رحيله أعلن عن فشل مشروعه الحداثي بموازاة الكتلة الأصولية المتزمتة والضاربة في تجويف المجتمعات العربية الإسلامية والقائدة لمخياله المركب عبر قرون استقام سيرها التاريخي دون اعوجاج أو خلل "إلا أن الفاعلية لا تعني دوما المصداقية... فالمجتمعـــات العربيـــة هـــي بشرائحها الواسعة من أكثر المجتمعات معارضـــة ومقاومـــة لإرادة المعرفـــة، وعمـــل الفهـــم والتشخيص بقدر ما تشتغل بعبادة الأصول وتقديس النصوص لحصد التراجعات والانهيـــارات والحروب الأهلية"[3]. إن انتكاسات أركون التي صبت حول تغير المنظومة الفكرية الإسلامية لهي بعيدة المنال عن مشروعه الذي هاجم التقليد والتبعية الضارية في الفكر الإسلامي منذ اســـترداد باب الاجتهاد (ق. 5هـــ)، إلا أن أركون بفكره النابغ من تتبع منهجيات وانتصارات الفكـــر الأوروبي المغير لأوضاعه نحو العقلانية وقرض الذاتية، يعيد قراءة التقليد والتبعية مـــن جديـــد ويعمل على إحياءها بنمط علمي يتراءى له أنه الأفضل والأنـــسب لتنقـــاد وراءه المجتمعـــات الإسلامية، فيجني فشلا تعبر عنه انفرادية المجتمعات العربية الإسلامية بواقعها المعـــاش الحامـــل لشبكة هائلة من التأثيرات المتبادلة والعلاقات المعمولة يجعل من حقول دراستها مغـــاير تمامـــا

---

[1] - علي حرب: تحية في ذكرى أركون، ص 3

[2] - المرجع نفسه، ص 3.

[3] - نفسه، ص 4.

للحقول الاجتماعية الأوروبية وبالتالي لا يمكن جلب الأداة الأوروبية بحذافيرها وتطبيقها على المجتمعات العربية الإسلامية.

فـ"أركون"يكرر دائما قوله :" أريد أن أفتح حقلا جديدا من التفكير تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية والإسلام متجاورة... وينبغي العودة إلى أسسها وأصولها"[1].

فما يمكن أن نخلص إليه من مشروع أركون الفكري ذلك البناء التنظيري والفكري الهائل الذي لا يمكن أن يتكرر في مفكر آخرحمل كل معطيات التحليل والتنقيب والحفر في الثقافة العربية الإسلامية.

كما لا يمن إنكار تلك الاستر اتيجية التي أخرجت المستور وعملت على تدمير القيود الدوغمائية والسولاستيكية، وكذا الأرثوذكسية من أجل الوصول بالعقل الإسلامي إلى مرحلة نقد ذاته، من خلال بناء لاهوت جديد كان يريده أركون "وتكوين منظومة عقائدية تسمح للمسلمين بدخول عالم الحداثة"[2]. فلقد ترك أركون قراءات فعالة لا يمكن الاستهانة بها "فالنصوص القوية تخترق من يعارضونها بقدر ما تتعدى أصحابها باحتمالاتها المفتوحة وإمكاناتها الخفية، لكي تفعل فعلها وإن بصورة صامتة أو بطيئة في تغيير العقول على النحو الذي يستمر في تغيير خريطة المعرفة وعلاقات القوة"[3].

غمبمن طغيان الجانب النظري على الجانب التطبيقي من أبحاث أركون :" فمقاربته لا تزال في بدايتها و لم تطمر نتائجها بعد، ومن ثمة لا يمن الحكم عليها في هذه المرحلة، فالموضوعة تقتضي انتظار النتائج ثم إصدار الأحكام حولها"[4].

وربما تسارع الأحداث العربية بعد وفاة مح مد أركون كانت إجابة مؤقتة لتنام الوعي العربي واستفاقته التي تمردت على سياسات الحكر السلطاوية القاهرة للفرد والمجتمع العربي ، والإسلامي تحت ما سمي بالربيع العربي، فهل كانت هذه الأحداث بوادر التمرد العق لي على كل القيود الآسرة للوعي وفكرة المعنى التي بحث عن إدراكها وتداركها "محمد أركون"؟.

---

[1] - حمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 46.

[2] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 281.

[3] - علي حرب: في ذكرى أركون، ص 5.

[4] - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص 120


خاتمة

خاتمة:

بعد الانتهاء من عرض جُل الأفكار و المفاهيم المُلمة بفكر "محمد أركون" حول الاجتهاد والحداثة يمكن أن نستخلص أهم النتائج:

- يعتبر "أركون" أنّ الاجتهاد عمل حضاري لا يمكنه أن يتوقف عند زمن معين، فأزمة الفكر الإسلامي بدأت لحظة إنهاءه للفكر الاجتهادي الذي كان في مرحلة التأسيس والإبداع والخلق (القرن الأول هجري /الرابع هجري)، لينتقل إلى مرحلة التقليد والتكرار الاجتراري بدءً من القرن الخامس (05) هجري.
- الاجتهاد ضرورة ملحة لبقاء الاستمرارية في بناء التاريخية، والانقياد وراء ما خلفه السلف الصالح وما صنعته العقول المستنيرة من مذاهب وعقائد (المذاهب الأربعة الكبرى) والأئمة المجتهدين، ليكون صالحا لزمانهم حسب ظروفهم المُحاطة لحاجة الاجتهاد، و لفّ المجتمعات الإسلامية لن يكون صالحا ولا مناسبا بالضرورة في زمن يُمنّ بالعرفان لهؤلاء، وتتبع خُطاهم رغم تقلب الأوضاع وتغير الأحوال، وتجدد المفاهيم والمضامين المعرفية وأنظمتها.
- من ذلك المنبر الغربي بروح عربية إسلامية أراد "أركون" أن يُزاوج منطق فكره ويشتغل على جلب التصور الأوروبي الحداثي وتطبيقه على المجتمع العربي الإسلامي. فكانت ثمرة ذلك إنتاج مشروع يحمل إستراتيجية منهجية متعددة تحفر وتُنقب في التراث الإسلامي باتجاه إعادة القراءة له (النصوص المقدسة)، وفتح آفاق للبحث يشتغل بآليات غربية من أجل تحطيم التقليد و تجاوز الفكر الاستشراقي الفيلولوجي نحو نقد للعقل الإسلامي، وإثراء العمل الفكري الأركوني بما سماه بـ"الإسلاميات التطبيقية" التي رأى من خلالها أنّ الوصول إلى الحقيقة لن يتمّ إلاّ بتعدد أنظمة المعرفة (تعدد التخصصات).
- لقد أراد "أركون" طرق باب الحداثة من جانب تحديث الفكر العربي-الإسلامي، وإبعاده عن استهلاك الحداثة التكنولوجية المدخرة من أجل الرفاهية و الرقي المادي، فكانت دراسته للمجتمعات العربية الإسلامية متنوعة ومتفاوتة الصراع في مخاضها الحداثي برؤية اليابان النموذجية الموقف بين أصالته الباقية في معتقداته الاجتماعية، وتجاوزه الحداثي الباهر، فالنموذج الحداثي الذي يُريده "أركون" لابد أن يمس جميع السياقات العربية -الإسلامية

لتكريس العقلانية وفهم الذاتية ، نحو مجتمعات تطبق العلمانية وتحترم حقوق الإنسان وتمارس الديمقراطية.

فالفكر الثيولوجي الذي يصب فيه "أركون" اهتماماته يطمح إلى تخليص العقل الـــديني الإسلامي من كل العوا ئق والقيود باتجاه منطق لاهوتي جديد، جدير بتبديل الأوضـــاع نحـــو الأفضل، ليبقى بذل مشروع "أركون"راسما الخطوط عريضة تُ رسّخ فكرا ومنهجيـــة هادفـــة إلى التغيير والتحديث والتطوير . لابد أن يواصل الباحثون السير على دربه من أجل فرض إرادة التغيير، والوعي، والمعنى، والحقيقة في سبيل تغيير العقول وتغيير خريطة المعرفة و علاقات القوة، وما من تغيير إلا بإذن الله تعالى:﴿**فلا يغير الله بقوم حتى يغير ما بأنفسهم**﴾.

ولربما النضج الفكري العربي عموما والإسلامي خصوصا قد فجّر قوقعة صمته باتجـــاه الانتفاضة نحو فرض حرية الشعوب العربية، في اختيار قراراتها السياسية والاجتماعيـــة عنـــدما بدأت مرحلة جديدة في التاريخ العربي والإسلامي سميت بـــ "الربيع العربي"، تحت توقيع سجلته تونس يوم السابع عشر من شهر سبتمبر عام ألفين وعشرة (2010/09/17)، لتليها مـــصر، وليبيا، وسوريا... وهلج. فهل هذه هي بداية نضج الوعي العربي الإسلامي الصحيح؟ وكيف كان يمكن لمحمد أركون أن يعبر عن موقفه نحو هذا التغيير . هل هو بداية فرض اجتهاد جديـــد لابد منه لضبط الوضع العربي المتجدد، أم هي عقلانية عربية إسلامية تضع نفـــسها في مـــسار تحريك عجلة التاريخ وتمتد داخل التاريخية...؟


قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1. محمد أركون من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي . دار الساقي، ط/1، بيروت، لبنان، 1991.
2. محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، ط/1، 1986.
3. محمد أركون: العلمنة والدين، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط/1، 1990.
4. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان.
5. محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط/3، 1975.
6. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، تر: هاشم صالح، ط/2، 1996.
7. محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 2001.
8. محمد أركون قضايا في الفكر الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 1998.

ب- المراجع:

1. أوليفيه روا: تجربة الإسلام السياسي، تر. نصير مروة، دار الساقي، ط/2، 1996.
2. بن سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ط/1، 1988.
3. الشريف علي بن محمد الجرجاني التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1، 1983.

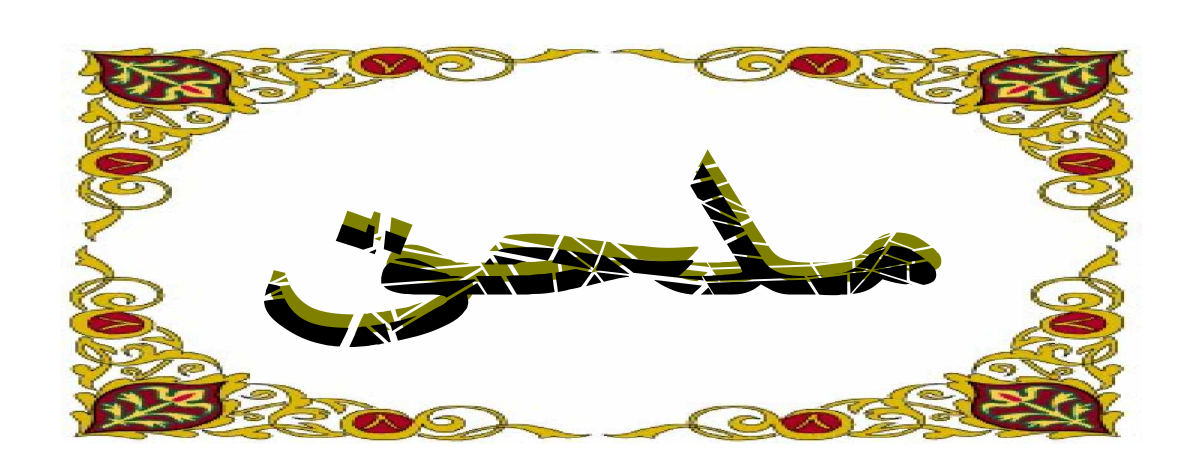
4. صبحي صالح: محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى الثالث عشر هجري، محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الـ17.
5. صفدي مطاوع: نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، د/ط، 1990.
6. عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط/1، 2009.
7. عبد اللطيف عبادة: محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي الـ 17، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، ج2، قسنطينة، الجزائر، 1983.
8. علاء هاشم مناف: إبستيمولوجيا النص، مؤسسة ديموبروس، للطباعة، د/ط، 2011،
9. علي حرب: الممنوع والممتنع نقد للذات المفكرة.
10. فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون، مرجع سابق، نقلا عن : عبد المجيد بورقة، الحادثة والتراث، دار الطليعة، بيروت، ط/1، 1993.
11. فتحي التركي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، د/ط.
12. كميل الحاج: تصدع العقل العربي المعاصر، دار الحداثة، ط/1، 2010، .
13. محمد سبيلا: دفاتر فلسفية، دار توبقال، ط/3، 2008.
14. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، د/ط، 1984.
15. محمود يعقوبي: مسابك العلّة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين (دراسة لـ ج . س. ميل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط/9، 1994.
16. نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط/3، 1985.
17. نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط /6، 2001.
18. هشام شرابي: أزمة المثقفين العرب، دار نلسن للسويد، بيروت، ط/1، 2002.
19. هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر : محمود شريح، دار نلسن، السويد، د/4، 2000.
20. هنري لوفيفر: ما الحداثة، دار بن رشد للطباعة، ط/1، 1973.

ب- الدوريات:

1. الحداثة في المجتمع العربي، القيم، الفكر، الفن، مجلة أساتذة، مجلة مواقـف، دار بـدايات، 2008.
2. د/عبد الإله بلقزيز : العرب والحداثة (2)مركز دراسات الوحدة العربية، ط /2، بيروت، ماس 2009.
3. رابح مراجي: التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة الثقافة الإسلامية، ع/7، 2010.
4. مجلة العالم العربي في البحث العلمي، العدد 10-11، 1999، ص 101.
5. محمد أركون: الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، العدد: 59-60، 1989.

ج- الموسوعات:

- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط/1994.


ملحق

محمد أركون

مولده نشأته:

محمد أركون مفكر جزائري ازداد في تاوريرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بـــالجزائر سنة 1928، قضى فترة التعليم الإبتدائي في مدينة "عين الأربعاء" ولاية عين تموشنت أين انتقل إلى العيش مع عائلته ثم واصل دراسته الثانوية بوهران لدى الآباء البيض . يذكر "أركون" أنـــه كان يعيش في عائلة فقيرة والده يمتلك متجرا صغيرا بقرية "عين الأربعاء"، كما يذكر "أركون" أنّ مكان عيشه كان مستوطنا للمعمرين وقد عاش فيها "صدمة ثقافية" مع الفرنسيين. بعـــدها تابع دراساته العليا بالجزائر العاصمة ثم في باريس حيث حصل على شهادة التبريز سنة 1955 في اللغة العربية والأدب العربي.

عمل "أركون" مدرسا بثانويات "ستراسبورغ"، كما كان يعطي دروسا بكلية الأدب بنفس المدينة ما بين فترة (1956-1959)، ثم عمل أستاذا مساعدا بجامعة "السوربون" مـــا بين فترة (1960-1969)حيث كان يُحضر في نفس الوقت دكتوراه دولة . حـــاز علـــى الدكتوراه في الآداب من نفس الجامعة سنة 1969، أصبح بعدها أستاذا محاضرا بجامعة "ليون" الثانية ما بين فترة (1972-1977)،أستاذا بالجامعة الكاثوليكية بـــ "بلوفان لانوف" ما بين فترة (1978-1979)، كما حاز على أستاذ كرسي في تاريخ الفكـــر الإســـلامي بجامعـــة "السوربون" الجديدة، ومدير لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها.

مؤلفاته:

كتب "أركون" بالفرنسية والانجليزية وترجمت أعماله إلى العربية والهولندية والإنجليزية والأندونيسية. ومن ملفاته المترجمة إلى العربية، وجلها ترجمة هاشم صالح:

- الفكر العربي، تر. د/عادل العوا
- الإسلام أصالة وممارسة، تر. د/خليل أحمد
- تاريخية الفكر العربي-الإسلامي،تر. هاشم صالح، أو نقد العقل الإسلامي
- الفكر الإسلامي – قراءة علمية-
- الفكر الإسلامي تقدم واجتهاد

- الإسلام – الأخلاق والسياسة-
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
- الإسلام أوربا والغرب - رهانات المعنى وإرادات الهيمنة –
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي
- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية
- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني
- تاريخ الجماعات السرية.

الجوائز التي تحصل عليها:

- جائزة ضابط لواء شرف
- جائزة "بالمز" الأكاديمية
- جائزة "سيفي بلافيرا" لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا
- دكتوراه شرف من جامعة "إكسير" عام 2002.
- جائزة "ابن رشد" للفكر الحر عام 2003.

فارق الحياة في 14 سبتمبر 2010 عن عمر يناهز 82 سنة بعد معاناة مـــع المـــرض في العاصمة الفرنسية، ودفن في مقبرة الشهداء بالمغرب بطلب منه –رحمه الله-.


فهرس الموضوعات

فهـــرس المحتويـــات

الطالبة: كريم سعاد
الإشراف: د/عبد الزاوي

الاجتهاد والحداثة في فكر "محمد أركون"
محاولة في النقد والتأصيل

- ملخص المذكرة:

يُعتبر الاجتهاد من أهم الركائز التي تقوم عليها الأمم، وبحكم انسداده أو غلق باب الاجتهاد ابتداء من القرن (5هـ/11م) توقف الإبداع والخلق الفكري للأمّة العربية والإسلامية على يد جُملة من الظروف والأسباب السياسية، والاقتصادية...الخ. وساد التقليد والتبعية تحت منظار فكر أصولي سلفي مخلدا للأمجاد..، وبمحاذاة الظرف العربي-الإسلامي الراكد عن مسار التجدد، نجد فكرا غربيا خرج من القروسطية وفكرها الكنسي المتحجر إلى حداثة ومادية أخرجت أوروبا إلى العالمية والتقدم الحضاري - وبين هذا وذاك؛ نجد أزمة المفكر العربي في محاولة للحاق بالركب الحداثي، و"محمد أركون" المفكر الجزائري هو أحد الرُوّاد الفاعلين بسعة اطلاعهم ورغبتهم في خوض إعصار الحداثة الفكرية- كونها الوسيلة الحقيقة للنهوض بالأمّة العربية والإسلامية وإدماجها في التاريخية. فرؤية "أركون" الحداثية تستلزم الأخذ بمنتجات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وما توصلت إليه من وضع مناهج جدّ متطورة - (علوم الأنثروبولوجيا، الألسنيات، السميئيات، التاريخ...)، وتطبيقها على النصوص المقدسة (القرآن) من أجل إعادة قراءته، وبالتالي تجديد الاجتهاد بروح حداثية متأصلة تضمن السيرورة التاريخية للفكر العربي والإسلامي– وتجديد الاجتهاد.

الكلمات المفتاحية:
الاجتهاد؛ الحداثة؛ الإبداع؛ التجديد؛ التغيير؛ التحضر الفكري؛ التحديث؛ التاريخية؛ النقد؛ التأصيل؛ العقل الفلسفي؛ الاكتفاء الفكري.